Carl Schmitt

La tiranía de los valores

Prólogo de Jorge E. Dotti



…YDRA

Schmitt, Carl
La tiranía de los valores / con prólogo de Jorge E. Dotti
1ª ed. - Buenos Aires: Hydra, 2009.
164 p., 21 x 15 cm

Traducido por Sebastián Abad
ISBN 978-987-24866-0-0

1. Filosofía Política. I. Dotti, Jorge E., prolog. II. Abad, Sebastián, trad.
III. Título
CDD 320.1

Colección Filosofía Política
Serie alemana

Von Wernicke 3083, 1ª B
1642 San Isidro, Buenos Aires, Argentina
editorial@hydracapacitacion.com.ar

Traducción y notas: Sebastián Abad
Prólogo: Jorge E. Dotti
Investigación y notas: Ana Kuschnir
Corrección: Mariana Santángelo
Diseño de la colección: Gustavo Pedroza
Diagramación: Silvana Ferraro






Hecho el depósito que establece la Ley 11.723.
Libro de edición argentina.

Carl Schmitt

La tiranía de los valores

Prólogo de Jorge E. Dotti



HYDRA

Índice

Filioque. Una tenaz apología de la mediación teológico-política

Al ocuparse de los valores, Schmitt retoma cuestiones vertebradoras de su pensamiento, ya tratadas en las obras de la década en que deviene una autoridad reconocida. Sólo que ahora lo hace de una manera que deja sin tematizar *expresamente* determinados elementos que conforman el horizonte de sentido en mayor o menor medida presupuesto por sus consideraciones críticas sobre la axiología. En rigor, este ensayo –tal vez el más filosófico, en un sentido algo acotado de este término, de su entera producción intelectual– tiene su marco doctrinario en los planteos clave que teorizó durante los años veinte, cuyos conceptos conforman el trasfondo de estas páginas, las cuales, por así decir, los reactualizan. En ellas propone, entonces, aspectos relevantes que profundizan ideas anteriores, si bien en algunos casos lo hagan mediante una retórica de la mera alusión.

I

Adelantemos algunos elementos interpretativos.[1] El derrumbe de las grandes sagas modernas no ha afectado la persistencia de la remisión a valores o a instancias funcionalmente análogas. Más bien sucede lo contrario; lo cual es coherente con la impronta mercantil que distingue a la cultura global. Ya sea en la forma de un mesianismo secularizado, apto para todo uso, en la de anhelos de purificación colectiva o en la de reformismos enervados por el desengaño; o bien como prescindencia y búsqueda de un distanciamiento personal de la masificación mediático-tecnológica; o en las variadas configuraciones en que optimismo resignado y pesimismo no paralizante pudieren combinarse; en suma, en estas variantes y otras semejantes, hay una constante invocación del *valor justicia*, sin que esto genere incoherencias con el pluralismo postidentitario y la desustancialización. Schmitt entiende que en todas estas situaciones, quienes se presentan como defensores de los valores en peligro se justifican invocando abstracciones e ideales despolitizantes, pero de hecho los ejecutan y realizan como les conviene, en la medida en que su *potentia* les permita actualizarlos como se les ocurra.

1. Interpretación más que presentación, quizás quepa leer estas páginas luego del breve y sugestivo ensayo de Schmitt; leerlas como un epílogo más que como un prólogo.

Éste es el cogollo hobbesiano de la cuestión que anima la reflexión schmittiana: allí donde la mediación alto/bajo no es institucional, o sea donde la articulación es sólo vertical e inmediata (sin representación) o sólo horizontal y mediada en clave inmanentista (representación utilitaria), no *en cruz*, allí impera la dialéctica de la complementación entre una universalidad vacua y la arbitrariedad del particularismo faccioso con más poder para imponerse como su intérprete y ejecutor. El modelo antitético es el de Hobbes: la articulación cristiana de la mediación soberana (el dios mortal legisla y ejecuta las normas positivas que son la interpretación y aplicación de las leyes naturales o divinas) disuelve la *racionalidad* válida en la condición natural, pero suma causa de conflictividad en la condición civil, porque se asienta en la convicción de que la respuesta primera y última al *quis iudicabit* radica en el fuero interno más personal, siempre y en toda forma de convivencia, por ende también en la civil. Con su doctrina, Hobbes busca inmunizar al cuerpo político de ese «veneno de las doctrinas sediciosas» que sostienen que «*cada individuo en su privacidad* [private man] *es juez de las acciones malas y buenas*» y que «lo hecho en contra de la propia conciencia es pecado», y así alientan la *hybris* de la desobediencia, consistente en hacerse «a sí mismo juez del bien y del mal», también y fundamentalmente en un orden soberano.

Más aun, si la tarea del Estado es mantener a raya el imperio de la excepción, no la lleva a cabo como dispositivo meramente instrumental, sin otra identidad que su utilidad represiva. No podría desactivar el fermento revolucionario ínsito en la creencia en un advenimiento mesiánico, susceptible de ser acelerado en la tierra mediante la prerrogativa individualista de apelar al cielo (como la teorizará Locke). Y si bien Schmitt destaca los componentes veterotestamentarios y pragmático-instrumentales en la construcción leviatánica, el aspecto más interesante de su hobbesianismo pasa por lo que (con algún retraso en la formulación, no en la idea) llama la *apertura a la trascendencia* en el techo del «cristal de Hobbes». La legitimación trascendente del soberano como *deus mortalis* es antagónica respecto de la reducción de la soberanía a la endíadis represión/excepción. Por el contrario, justifica la función legislativa y ejecutiva como secularizada conciliación de la verticalidad y la horizontalidad, a la par que actividad retardataria y protectiva (*catejóntica*) ante la amenaza del estado de excepción, de la crisis extrema e irregulable normativamente. La resignificación estatal de la convivencia humana en analogía con la mediación cristológica (Cristo/Iglesia, soberano/Estado) entra en antítesis incompatible con la visión de la historia como situación excepcional, como una condición irredimible hasta tanto

no sobrevengan la regeneraciones mesiánico-revolucionarias y/o libertarias post-políticas.

Hacia fines de los años cincuenta, Schmitt advierte sobre la fragilidad del cuerpo republicano ante la arbitrariedad del *todo vale*, pues entiende que la violencia distintiva de la era de masas, irrestricta e ilimitable, encuentra su soporte conceptual y doctrinario en la vitalidad de los valores; y que éstos, lejos de conformar una alternativa al derrumbe nihilista del Estado, lo confirman, pues presuponen y a la vez alientan el pluralismo de facciones y corporaciones que instrumentalizan lo universal a sus propios intereses y buscan imponerlos del modo que fuere. De lo cual deriva el aspecto (anti)político central inherente a la axiología: quienquiera niegue o contradiga la lógica de los valores deviene *inhumano y debe ser tratado como tal*, eliminado sin miramientos ni contención. El modo como se ejecutan los *derechos humanos* en el contexto internacional es suficientemente ilustrativo.

II

Dentro de este contexto, el hilo conductor de estas reflexiones es que la filosofía de los valores lleva a conclusión el derrumbe de la mediación cristológica como fundamento teológico-político del orden esta-

tal. Schmitt fue consciente de la muerte del esquema westfaliano una vez que irrumpe la sociedad de masas (¿cómo podría haber sobrevivido a la de Dios?). Los escritos con que interviene en las discusiones sobre la eventualmente novedosa y/o revolucionaria institucionalidad jurídica del régimen hitleriano en sus comienzos (sin excluir los trabajos e intervenciones donde la opinión de Schmitt sobre la ciencia del derecho y su antijudaísmo teológico-político, metafísico si se quiere, se desplazan hacia la fraseología del antisemitismo nazi, con el cual –no sin algún componente oportunista– termina mimetizándose malhadadamente); estos artículos de los años 1933-1937, entonces, revelan la expectativa schmittiana en que el nuevo orden pudiera llegar a configurar una suerte de superación para-hegeliana de la estatalidad clásica, sin abandonar la lógica de la soberanía ni caer en el totalitarismo que Schmitt mismo califica como cuantitativo y antipolítico. Su desengaño (agravado por el peligro de las denuncias e investigaciones de la SS y del Servicio de Seguridad sobre su persona e ideas) no desdibuja su crítica a la inmediatez mesiánica y revolucionaria (más aun a su combinación) y a la mediación economicista.

En la posguerra, su apología *post mortem* del Estado adopta en *La tiranía* la estrategia del contraataque: no defiende lo que puede sobrevivir de la estatalidad fenecida, sino que muestra el efecto

o resultado real de las alternativas a la soberanía leviatánica; en este caso: la constituida por la llamativa y publicitada filosofía de los valores. Este corolario efectivo consiste en el incremento cualitativo (intensidad de la capacidad destructiva) y cuantitativo (extensión planetaria) de la guerra total polimorfa para destruir al enemigo rebajado a «no-valor», alegando que la vigencia del valor defendido lo exige y legitima. De aquí la anacrónica actualidad de la polémica schmittiana. Por cierto, pone en discusión un filosofema intangible a causa de su omnipresencia, de su visibilidad absoluta y su aceitada circulación mediática: el *valor* (casi medio siglo después de la escritura de *La tiranía*, ¿qué ser humano miembro de un Poder estatal, modelo publicitario, periodista, político, comentarista deportivo, integrante de las fuerzas armadas, diagnosticador-pronosticador de coyunturas y largos períodos, consejero ideológico, ciudadano bien pensante, analista comunicacional, faro mediático formador de opinión, o *personal trainer* espiritual no invoca valores?). Pero el hecho de que la axiología se haya vuelto la muletilla más apta para aliviar rengueras teóricas y prácticas de todo tipo es precisamente lo que recicla el texto de Schmitt, acentúa su vigencia ante la agudización *urbe et orbi* de una violencia irrefragable (terrorista-estatal, estatal-terrorista), acompañada por la creciente vacuidad de

los conceptos universales que dan cuenta de ella, para justificarla y/o vituperarla desde alternativas que comparten el sostén axiológico y generan similares incertidumbres.

Es en este contexto que *La tiranía* ofrece elementos significativos para interpretar un arco filosófico qué va desde la impertérrita persistencia de conceptualizaciones modernas clásicas (liberales, marxistas, nacional-populistas) hasta otras que, conscientes de las premisas insostenibles de las anteriores, y algunas también aspirantes a resemantizarlas (el populismo es terreno fértil al respecto), ofrecen una variedad de alternativas teóricas *post-* y ficcionalizan (no-)sujetos de la (no-)política intencionalmente imprecisos, deconstruidos, fragmentarios y fluidos, neomaterialistas, tumultuosos; todos a su modo rebeldes y/o combativos. Por ende, un ensayo que contribuye a juzgar, desde lo político, el sentido de continuidades y rupturas entre los eventos históricos protagonizados por los actores de la Modernidad perimida y el escenario actual.

III

Schmitt comienza destacando la genealogía de la cuestión. Sobre finales del siglo XIX (aunque con muchas hipotecas empiristas) y sobre todo en las pri-

meras del siglo pasado, la insatisfacción ante el formalismo de la moral kantiana se canaliza en los esfuerzos por enunciar una entidad cuya identidad no es ontológica ni está condicionada subjetivamente, a la par que su esencia ideal la vuelve capaz de contraponerse a los embates del relativismo y del nihilismo, sin quedar reducida a mero epifenómeno o mera distorsión lingüística de lo que es explicable científicamente en términos de causalidad. El valor es esta entidad salvadora. El desarrollo de la teoría de los valores conoce en Scheler el intento de responder definitivamente a la objeción de vacuidad formal a la universalidad de las nociones fundacionales de una moral digna de serlo. Con Weber, queda determinado el sentido de la impermeabilidad de la ciencia frente a los valores, circunscriptos entonces al ámbito práctico, donde impera un politeísmo de ídolos presuntuosos y tensionados en antítesis explosivas («una lucha a muerte inconciliable, como entre "Dios" y el "diablo"», escribe Weber). Ambos pensadores son referentes importantes del ensayo schmittiano.

Schmitt entiende que dos movimientos ampliatorios que lleva a cabo la filosofía de los valores no hacen sino reforzar la confusión doctrinaria y el sometimiento al economicismo. Uno es cierto mimetismo o trazado de continuidad de la axiología con el Derecho Natural, lo cual meramente incrementa

la ambigüedad de las nociones en juego, sin beneficios. El otro es la apertura al vitalismo. En este caso, la noción de *vida* –con remisiones obviamente a Nietzsche, pero también a Bergson y al Dilthey lector del romanticismo– aparece declinada como *vivencia* (plena, configuradora, creativa, vivificante, etc.) para purgarla del biologicismo. En ambos casos, el elemento aglutinante es la común oposición al positivismo y al racionalismo en su acepción histórica concreta y no ya como etiqueta vaga y de variados empleos. Pero esta polémica no autoriza a reivindicar los valores. Particularmente evidentes se hacen estas dificultades y/o confusiones con la simbiosis «vida-valor/valor-vida», que cobija posiciones incompatibles, ya que la comparten –como indica Schmitt– tanto científicos positivistas como historiadores del derecho, y hasta jerarcas nazis (cuales Rosenberg y el mismo Hitler). Si bien ya es evidente que *valor* es un término cuya plurivocidad encubre los registros culturales más variados y antitéticos, lejos está Schmitt de circunscribir su crítica a la denuncia de latitud semántica que vuelve el término *valor* apto para cualquier uso. Destaquemos, por ahora, que, en este punto, el interés schmittiano se centra en señalar cómo en la primera posguerra la filosofía de los valores comienza a expandirse al Derecho Constitucional, con el propósito de solidificar los «derechos fundamentales» de

la Constitución de Weimar (en su segunda parte), resemantizándolos como «sistema de valores». Este impulso axiologizante se ahonda luego de 1945 y se cristaliza en algunas decisiones judiciales en cuestiones de Derecho Privado, a partir de la «exitosa interpretación del término *social* en los artículos 20 y 28 de la Ley Fundamental promulgada en Bonn en 1949».

No es que Schmitt considere que la axiologización como clave interpretativa pueda llegar a alentar un movimiento tal, que desemboque en la transformación del Poder Judicial alemán en uno de impronta anglosajona, en desmedro del Poder Legislativo. Pero, eso sí, le interesa acentuar la incompatibilidad entre las premisas y funciones de los dos tipos de juicios, los jurídicos y los valorativos, y de este modo prevenir sobre el efecto desvigorizante que semejante asimilación entre lo jurídico y lo axiológico puede provocar en el ámbito del derecho. No es lo mismo invocar valores que ejecutar una norma. Hacer cumplir prescripciones supone una situacionalidad especial, los «órdenes concretos»; un respaldo firme en principios legitimantes que no pueden ser debilitados en su rol constitucional; la tarea de definir y excluir con la máxima precisión posible, en conformidad a reglas lo más unívocas posible; y, sobre todo, la existencia de una autoridad, cuya decisión última e inapelable

debe estar inmunizada de la ambigüedad y pluralismo propios de la horizontalidad hermenéutica que caracteriza a los juicios valorativos, en la medida en que todas las opiniones e interpretaciones que expresan son iguales y *equivalentes* entre sí. Una sentencia es el ejemplo de una decisión nítida, definitoria y de inevitable ejecutividad, so pena de ver anulado su sentido mismo, si su efectivización no acontece. Brevemente: la legitimidad del derecho no puede ofrecer el flanco a la relativización de lo intercambiable en el mercado de opiniones. Sopesar, juzgar, decidir no pertenecen a una lógica que hace de la neutralidad valorativa el valor sumo; la intromisión de lo axiológico en lo político-jurídico distorsiona la especificidad de este ámbito, que no es describir *facta* sino realizar *iura*. En este sentido, es transparente la aprehensión schmittiana ante la amenaza de que la axiología avance sobre la verticalidad de la ejecución judicial y termine fagocitándola.

De todas maneras, este aspecto de la cuestión está integrado en el panorama general del tema que a Schmitt le interesa en sus aspectos más medulares, es decir, en lo que podríamos llamar la *metafísica* que sostiene y alienta la función secularizante y neutralizadora de lo político que cumple la filosofía de los valores. Es desde esta lectura más profunda que Schmitt destaca la incompatibilidad entre la –por

así decir– *lógica* del derecho y la de los valores. Veamos esta última.

IV

La obvia subjetividad del juicio evaluativo no lleva necesariamente consigo que el valor predicado como característica de lo juzgado *valioso* sea una entidad relativa, algo así como una concesión lingüística para expresar un estado subjetivo; pero tampoco permite inferir que goce de una idealidad especial, de una autónoma objetividad ideal. En rigor, para una interpretación teológico-política del problema, esta disyuntiva entre el subjetivismo y relativismo, por un lado, y, por otro, la objetividad y solidez de los valores no es –creemos– lo importante. Más bien, el problema pasa por el tipo de *representación* que entra en juego en virtud de la lógica de los valores: valer es una forma de representarse lo universal en lo particular (*i.e.* el valor en lo valioso) que es antitética a la cristológica.

El primer momento de la representación axiológica es horizontal. Cuando un objeto de cualquier tipo es juzgado como valioso (cuando de él se predica que *tiene* valor), se lo está inscribiendo en un dinamismo cuyo nervio es la intercambiabilidad, es decir: se lo relaciona con un *equi-valente*, que opera

como el representante (vehículo de expresión o manifestación) del valor del primero, tal como éste es representante del valor del segundo. Valer es relacionarse con un equivalente, siendo cada uno de los términos de esta relación el representante del valor del otro: uno es el espejo del otro, donde éste se *refleja*; y viceversa. Cualitativamente diversos ambos valores (son objetos valiosos diferentes), la equivalencia los transforma en cuantitativamente homogéneos y diferenciados solamente en la cantidad de cada uno que es la representación adecuada (igualitaria) del valor del otro. La homogeneidad que hace posible el intercambio igualitario es abstracta, ante todo, en el sentido de que cada uno de ellos traspasa su sentido utilitario desde el productor al consumidor; o sea neutralizan sus respectivas utilidades para establecer una identidad cuantitativa, y sólo la recuperan después del intercambio, cuando vuelven a ser útiles, pero para sujetos distintos de los que se han presentado en el mercado y han sido *representados* por sus productos. Para Marx, este significado inicial del devenir abstracto de lo concreto al valorarse no es suficiente para encontrar en el intercambio la explicación objetiva, científica, de la explotación. La alienación de la mercancía (originariamente el término indicaba la venta, y el *profit upon alienation* la ganancia resultante) debe ser, ante todo, productora de una relación de so-

metimiento esencial bajo la igualdad de la apariencia fenoménica: vaciamiento de lo más propio y traspaso a otro que de esa manera obtiene un beneficio superior al evidente, al usar de manera productiva la mercancía fuerza de trabajo.[2]

De todos modos, los opuestos en una relación de incompatibilidad ontológica han conformado una unidad dinámica artificial, propia de una determinada forma socioeconómica de relacionarse. Destaquemos la representación dineraria, pues su diferencia respecto de la cristológica marca la in-

2. En rigor, nuestra presentación del intercambio como movimiento distintivo de lo que vale se acerca al planteo de Marx, porque suponemos que es el que Schmitt tiene en cuenta. El hegelianismo marxiano es más que un «*kokettieren*». Para valer, un producto debe transmutar su cualidad en cantidad, debe hacerse lo otro de sí mismo y configurarse como oposición de sí mismo (entidad cuantificable) consigo mismo (entidad cualitativa). El perfeccionamiento de esta dialéctica es la transformación dialéctica del otro-mediador (que representa el valor de su opuesto) en un mediador absoluto, el dinero, que representa el valor de todas las mercancías. El valor que media inicialmente entre los polos del intercambio simple, deviene más abstracto y, por ende, más funcional a este dinamismo cuando se configura como *dinero*, representación dineraria. Quien compra (intercambio igualitario que supone la igualdad jurídica) deviene propietario de lo que no produjo gracias a esta relación de equivalencia artificial, no natural-esencial. La misma ficción de la representación dineraria justifica que se apropie también de lo que resulta del uso de ese objeto-mercancía obtenido mediante la compra-venta. La alienación justifica así una relación de explotación, porque el proletario se vende a sí mismo y se despoja de lo que por naturaleza y esencia le pertenece. Desde una perspectiva antitética, los economistas neoclásicos buscan prescindir del valor objetivo (entidad metafísica) y llaman *valor* al *precio*, como punto de intersección teóricamente óptimo entre demanda y oferta. Para ello matematizan el cruce *inmanente* por excelencia: el de la dimensión subjetiva del deseo objetivado como demanda con la dimensión subjetiva de la decisión/acción productiva, objetivada como oferta.

compatibilidad entre Estado y dinero, en contra del esquema de *La cuestión judía*, donde Marx plantea una misma mediación falsa en la religión, el Estado y el Derecho, cuyo paradigma es la mediación dineraria. Esta unidad resulta del movimiento por el cual los equivalentes horizontales se ponen a sí mismos como lo otro de sí mismos: lo cualitativo se cuantifica con vistas a que pueda establecerse la equi-valencia que vuelve posible el intercambio. La entidad que representa cuantitativamente a ambos opuestos dialécticos es el dinero que, como el tercero común o mediador entre ambos y representante universal del valor de cada uno, ha pasado a ser condición de posibilidad del nexo entre ellos (el espejo en que ellos se reflejan, se homogenizan y pueden así *trocar* fácilmente sus posiciones). Valer es entrar en equivalencia y representarse dinerariamente, en virtud de lo cual esta relación de intercambiabilidad adquiere pleno sentido y se realiza.

Nos permitimos insistir: si bien no toda comparación obedece a la lógica del valor, todo *valer* (o sea: que algo valga) significa que lo cualitativamente distinto deviene comparable, que dos objetos cualitativamente distintos representan cada uno de ellos el valor del otro. Esto conlleva la determinación de la proporción cuantitativa entre ambos, es decir, la determinación de qué cantidad de un objeto lo vuelve equivalente a qué cantidad de otro. Es la

transacción mercantil utilitaria (el intercambio de tanto de esto por tanto de esto otro, en la medida en que cada uno de los objetos intercambiados satisface la utilidad buscada por quienes los intercambian). Esta transacción, entonces, acontece necesariamente entre iguales que se reconocen como tales, porque la noción misma de *cambio* excluye analíticamente el recurso a la violencia, el engaño o semejantes, para realizar la transmutación que la equivalencia hace posible. Pero al mismo tiempo, este dinamismo genera su propia condición de posibilidad como elemento sobrepuesto a los objetos valiosos, como entidad posibilitante que se eleva por encima de lo que aparece así por ella condicionado en función de la *utilidad* que esta verticalidad en la *inmanencia* proporciona al desarrollo de la relación horizontal.

Dicho de otro modo: que un objeto valioso represente su valor *en* su equivalente (la famosa ejemplificación «20 varas de lienzo = 1 chaqueta») da lugar a un sistema de equivalencias, de cuyo seno y en virtud del movimiento sistémico mismo nace la exigencia de una instancia (simultáneamente igual y distinta de ellos) que consolide el sistema al funcionar como representante general del valor de *todos* los valores u objetos valiosos que lo componen. La lógica de la equivalencia lleva consigo la exigencia de un representante universal en el cual se exprese si-

multáneamente tanto la homogeneidad que los vuelve intercambiables, como también las cantidades de cada uno que deben intercambiarse por las cantidades de los otros, de modo que la relación mantenga la igualdad entre los equivalentes que caracteriza, precisamente, al intercambio. El movimiento horizontal genera un vínculo vertical, porque sólo así impera el criterio rector de las conductas de los participantes en el proceso: el representante de los objetos representantes de valor es el *mediador* que permite determinar con precisión cuánto de un objeto equivale a cuánto de cualquier otro objeto con el que entra en relación de equivalencia y, gracias a ello, de intercambiabilidad.

El dinamismo axiológico es la matriz de este tipo de representación dineraria, donde la correlación entre verticalidad y horizontalidad queda acotada a la inmanencia, pues responde a una teleología pragmática: la mediación entre un representante universal, ficción formal y vacua (el dinero), e instancias particulares, los objetos puestos en valor, como condición para que se realice la utilidad que proporcionan, o sea para que sean consumidos. El dinero sirve para que lo cualitativamente diverso entre en una equivalencia cuantitativamente determinable, y que de este modo haga posible el cambio de uno por otro, orientado a la satisfacción de necesidades plurales y variadas. Lo útil encuentra reali-

zación, entonces, cuando se lleva a buen término la transustanciación de lo concreto y útil en lo universal y abstracto, en el representante dinerario, y de éste en un objeto valioso equivalente. Mediación y representación como rodeo antinatural, ficción circunloquial que encubre el arcano del plusvalor.

V

Esto está directamente ligado al problema teológico-político. La verticalidad pragmática entre representante y representados, que configura un sometimiento utilitario, funcional a la relación que los define como valores, nace precisamente de la relación horizontal entre ellos, que los constituye como equivalentes. La equivalencia en el mismo nivel se ha transmutado en posicionamiento superior del representante respecto de los representados. *El dinero se sobreimpone verticalmente* a quienes lo han generado, pues ha devenido la condición de ellos: valer es venderse (*i.e.* alcanzar el cumplimiento de su identidad como valores al circular como mercancías, o sea al transformar su valor en precio y aprobar el examen del mercado). *Pero esta verticalidad es paradójicamente horizontal: el valor como forma de interrelación humana se asienta en el pragmatismo esencial de la inmanencia.*

Para Marx, el Estado es el equivalente cristiano (espiritualidad en el cielo) del equivalente universal judío (egoísmo en la tierra), el cual exige –como apéndice complementario de la representación dineraria– la encarnación de ese espíritu en un cuerpo institucional público, cuya esencia es, entonces, ser el correlato igualitario formal de la explotación capitalista real. Motor de la entera construcción (la doble mediación distorsionante: mercado y Estado) es el interés personal del creyente judeo-cristiano *secularizado*: el burgués. Dinero y soberanía son configuraciones distintivas de la secularización del hombre bíblico. Éste es el núcleo de la comprensión que Marx –desde una posición que juzga científica, no idealista (religiosa y filosófica)– tiene de la política y de la igualdad jurídica modernas.

En consecuencia, que todo *valga* significa, ante todo, que la connotación básica del concepto de valor es que no hay nada imposibilitado ontológicamente de ser término de una relación de intercambio, que *nada puede abroquelarse en la intransigencia*. Asumir –como hace la axiología– la absolutez del valor para superar el nihilismo lleva a un absurdo: un valor que escape a la comparación y a la transacción, a la correlación de equivalencia, por ende a su relativización, no es un valor. Que *todo* valga significa también que no hay límites ni zonas de exclusión para la subjetividad

valorizante y, consecuentemente, para el intercambio con vistas a obtener lo juzgado útil, cualquiera fuere la identidad extra-axiológica de los objetos y entidades representantes del valor y, de este modo, mercantilizados. Ninguna dimensión escapa a esta reformulación economicista de su identidad, y menos que ninguna aquella a la que ingenuamente se aspira a volver inmune a la relativización y al nihilismo mediante la axiologización de sus elementos (como la moral, la religión, los derechos humanos, etc.). Devenir valor es dinerarizarse.

Marx, desde su economicismo, ilustra cómo lo económico es la matriz y el paradigma del valor. En conformidad a esta identidad originaria, todo lo juzgado valioso es conmensurable y lo conmensurable es susceptible de ser intercambiado, comercializado. Schmitt coincide en este análisis y diagnóstico; de aquí su reconocimiento de que «el mercado y la Bolsa» son las instituciones por excelencia del movimiento inherente al valor en cuanto tal.

Todo deviene valor, todo es relativo, todo se relaciona con un *equi-valente*. El valor vale si los equivalentes trocan sus posiciones, y lo hacen por medio del dinero, vía la compra-venta. Cuando en una sociedad impera este modo de relacionarse, va de suyo que lo teológico-político resulta plenamente neutralizado y *autoridad* significa saber gestionar con pericia instrumental el dispositivo protector de-

signado para cuidar que el mecanismo se mantenga en movimiento. Llegamos al núcleo del problema de la legitimación de la estatalidad y de la representación soberana: ¿es similar a la dineraria, y ésta es su verdad, o son diversas, incompatibles y conflictivas? En este caso, la modernidad comienza con una primacía de lo político y concluye con su sometimiento a lo económico. El recorrido *conceptual* es el que va de Hobbes a Locke (históricamente, en cambio, los tiempos son diversos). Podemos plantearlo así: ¿cruce entre trascendencia e inmanencia, como mediación cristológica secularizada en la política y el derecho estatales, o ficcionalización reflexionante (*reflektierend*) de lo inmanente, funcional al dinamismo socioeconómico capitalista? No es necesario adelantar la posición de Schmitt; hoy son conocidos los textos de los años veinte que la teorizan. *La tiranía* mantiene esa línea.

Podemos, sí, anticipar el trazado básico del contraataque schmittiano a la neutralización axiológica de lo político: el *todo vale* significa necesaria y fundamentalmente que *vale todo* para imponer –de cualquier modo– lo juzgado valioso. El dinamismo característico de los valores es el de una competitividad que obedece parámetros estables y previsibles en la medida en que la intercambiabilidad se realiza sin trabas u obstáculos amenazantes, pero que es potencialmente agudizable sin restricciones

en la medida en que las condiciones del mercado axiológico se vuelvan perjudiciales al movimiento de los valores. La latente y a menudo actualizada posibilidad de desembocar en el enfrentamiento más radical y extremo para poder valer es el nervio de esta apología postrera de lo teológico-político cristiano que intenta Schmitt, cuando ya es consciente de que el Estado ha muerto. Sus liquidadores han abierto las puertas al enfrentamiento total anidado en la competitividad que es marca esencial de los valores y, por ende, también de las subjetividades que llevan a cabo las valorizaciones o «puestas en valor». Pero antes de desarrollar este aspecto esencial de la polémica schmittiana, destaquemos la alternativa existencial que se plantea entre la concepción de la mediación representativa como económico-axiológica o como teológico-política.

VI

Dado que Marx acusa más duramente al judaísmo que al cristianismo (en el que ve un rol *superestructural* dependiente de la *base* judía, el egoísmo, que se ha expandido secularizada como economía capitalista), entonces el nudo que plantea *La cuestión judía* es el de una triple alternativa en la manera en que se comprende y se vive la relación en-

tre lo universal y lo particular, entre unidad y diferencia.

Es por esto que Schmitt (tal como lo prueba una extensa cita) destaca cómo Heidegger ha llevado a la luz el *positivismo* (versión torpe de la metafísica de la subjetividad) inherente a la axiología, esa degradación del pensar que está en la génesis filosófica de las doctrinas axiológicas. Sin embargo, es Marx –creemos– quien opera como el referente por excelencia en *La tiranía*, ante todo, para la dilucidación del economicismo axiológico, y, después, para la confrontación de ideas, a favor de la representación cristológica en su irreductibilidad a la representación dineraria. La polémica (aquí casi tácita, *pero por eso mismo más significativa*) de Schmitt con Marx apunta a impugnar la reducción –que lleva a cabo el segundo– de la mediación teológico-política a mera ideologización del mediador por excelencia, el dinero (para peor, identificando lo que para Schmitt es inidentificable: las dos teologías políticas antitéticas que ofrece la Biblia, la judía y la cristiana).

VII

En el ámbito de la Economía como disciplina del logos pragmático, las posiciones subjetivistas predominan como canon del saber a partir de los desa-

rrollos de las teorías marginalistas y sus sucesoras. La teoría de la objetividad del valor, propia de la Economía política «clásica», fue desplazada y suplantada por la «neoclásica», devenida hegemónica en el ámbito académico y práctico (sin que la reformulación neoricardiana lograra horadarla), a partir de sus críticas a las deficiencias y escasa cientificidad de la teoría del valor objetivo según el trabajo contenido, como patrón del intercambio. Schmitt no ignora este desarrollo ni le preocupa adentrarse en estas cuestiones. Pero pese a esto, insistimos, su referente es Marx (no nombrado, pero evidente en virtud de las citas textuales). Y lo es de una manera donde lo dicho presupone un no-dicho que es la cifra del aspecto metafísico central del ensayo schmittiano y de su maniobra de contraataque dirigida contra la metafísica que justifica la liquidación de la estatalidad teológico-política.

En este sentido, *La tiranía de los valores* es –a nuestro entender– un texto extremadamente importante para la comprensión de la relación teórica del jurista con Marx y aquel donde se anticipa y comienza a desarrollar el porqué de su afirmación, años más tarde (1979), sobre el sentido en que podía ser considerado marxista y en qué otro no: «Soy marxista en cuanto he llevado a sus últimas conclusiones políticas los conceptos económicos del marxismo; no soy marxista porque he reconocido el plusvalor eco-

nómico como puro plusvalor político, inclusive desde el punto de vista proletario. *Aquí comienza el problema de una teología política también del monoteísmo trinitario*» (las cursivas son nuestras).

Schmitt demuestra compartir el certero análisis que el joven Marx hace de la universalización de la «puesta en valor» como rasgo distintivo del capitalismo, cuya expansión somete todo lo existente a la trinidad laica: «mercancía, valor y precio» y hace del «dinero» la *Gestalt* por excelencia del «para-sí» de la conciencia burguesa. Sólo que –prosigue Schmitt– la visión alternativa, anticapitalista, de Marx no pone en discusión la lógica del valor; y menos aun lo hacen los movimientos en él inspirados, en su lucha por el incremento del salario y por direccionar hacia las clases más bajas la distribución del plusvalor, en monstruoso incremento continuo al compás del desarrollo tecnológico. Esto es, el marxismo como doctrina y praxis está arraigado en el mismo inmanentismo tecnológico y economicista que anima al liberal-capitalismo. Ambos cuerpos de doctrinas y realidades conforman el estadio conclusivo del proceso de secularización neutralizante de lo político, característico de la Modernidad. El núcleo de esta crítica y de lo criticado reside en la diversidad de teologías políticas que entran en juego: la judía, la cristiana (particularmente la católica) y la *construida* por la crítica mar-

xista. En lo relativo a esta última, el jurista alemán selecciona agudamente el texto de Marx.

Schmitt dispone de un conjunto apreciable de escritos marxianos como fuentes de frases ilustrativas de esta cuestión, similares e inclusive conceptualmente más ricas que las utilizadas. Además de *Das Kapital* (la «Primera parte» del tomo publicado en vida de su autor es imprescindible para comprender la dialéctica de la equivalencia y la génesis de la forma dinero) y de otras obras conocidas, en 1932 se editan los así llamados *Manuscritos económico-filosóficos*, particularmente propicios para el tema de la alienación del ser humano, que debe mercantilizarse, o sea devenir valor, para intentar mantenerse –aunque distorsionadamente– humano. Sin embargo, Schmitt elige *La cuestión judía* como la fuente más apropiada para el problema discutido en su ensayo sobre los valores. No obstante no lo aclare, pero también precisamente por este silencio, haber elegido ese trabajo de 1843 para los *Anales franco-alemanes* tiene un significado profundo, porque allí Marx, ya en esa temprana etapa de su producción, deja en claro su crítica a la representación teológica (cristiana), política (estatal) y socioeconómica (capitalista), en la medida en que reduce las dos primeras configuraciones a construcciones ideológicas cuya verdad reside en la tercera, pero las tres en su conjunto absorben la relación dialéctica entre ju-

daísmo y cristianismo, materia y espíritu, egoísmo e idealismo. En el mismo ensayo, Marx le contrapone a esta consagración y plenificación capitalista de la alienación una inmediatez natural en las relaciones humanas, que conforma el motivo esencial de la convivencia que habrá de surgir cuando acontezca la liberación auténtica, no ideologizada, de la humanidad real, no ideal. El núcleo de las consideraciones de *Zur Judenfrage*, la articulación entre la representación teológico-política y la económica, es el punto cardinal sobre el cual Schmitt debe focalizar su polémica.

Para el joven Marx, el problema de la emancipación del judío es el de la emancipación de la humanidad respecto del judaísmo, es decir respecto de la lógica del dinero (la de un representante ficcional, cuya objetividad nace de que el ser humano ha alienado en él su capacidad natural de autorreproducirse), ya que la religiosidad veterotestamentaria está asentada en el mismo tipo de egoísmo que anima al capital. La humanidad se emancipará, entonces, no cuando el judío sea reconocido por el Estado como ciudadano en pie de igualdad jurídica con el cristiano, sino cuando se anule el dominio de lo antinatural (la mediación representativa y el egoísmo) sobre la sociabilidad inmediata, natural y solidaria de los hombres. Es a partir de esta premisa que también el cristianismo encuentra un sentido en la

sociedad moderna; esto es, recibe el significado de ser la manifestación o aparición fenoménica de la esencia egoísta del judaísmo en la forma de lo otro de sí, como espiritualidad universal (según la hegeliana *Lógica de la esencia*, estamos ante la autoposición reflexiva del judaísmo).

El particularismo más cerrado sobre sí (el egoísmo de considerarse *pueblo elegido*) se universaliza formalmente como abstracción: la noción cristiana de *humanidad*, forma vacua que cubre con su apariencia universal ese particularismo egoísta, su contenido real, y así lo legitima idealmente. La secularización de esta configuración religiosa llevada a cumplimiento es el capitalismo como formación económico-social imperante. Para Marx, la dupla formada por el *rechazo judío* de la representación y la universalidad cristiana basada en la *representación cristológica* son las dos caras de la misma *moneda* (sin metáfora).

El cristianismo cumple el rol de ser la *apariencia* universal funcional a la realidad del egoísmo particularista de la conciencia judía y, consecuentemente, de la posición efectiva del judío en el mundo (*i.e.* en el espacio económico capitalista). El hombre cristiano es el *reflejo* (en el sentido del dialectismo hegeliano), la universalización teórica, meramente ideal, de la diferencia no universalizable del pueblo que se distingue del resto de los humanos

porque alega haber sido elegido por Dios a través de una intervención directa, *no representativa*. Yahwé no funda institucionalidad a la manera cristológica (Iglesia y Estado), y su pueblo en el desarraigo le demuestra su fidelidad al rechazar la universalización igualitaria cristiana, cuya idea de esencia humana sin más es un peligro para la identidad exclusivista.

Es así –observa Marx– que, en cuanto se considera *elegido*, el pueblo judío lleva a cabo su «primera alienación» respecto de la humanidad, es decir: niega la naturaleza universal del hombre; distorsiona esa apertura inmediata al otro-igual por esencia; se enajena respecto de la pertenencia de todo hombre al «género humano [*Genus-Mensch*]»; corta su esencial ligazón identitaria con la propia especie (su «*Gattungsband*», «*Gemeinwesen*» o «*Gattungswesen*», en las fórmulas marxianas de esos años), que ninguna fantasía religiosa puede anular.

VIII

Proponemos ahora una interpretación de *La cuestión judía* que destaca el contexto metafísico y teológico-político que respalda la argumentación del texto publicado en los *Jahrbücher*, en contraposición a las posiciones expresas y más allá del grado

de conciencia que Marx pueda haber tenido de esta dimensión de su pensamiento.

En tanto sería absurdo que la conciencia hebrea negara sin más *toda* mediación entre lo universal y lo particular, porque este movimiento forma parte de la vida misma de los hombres en este mundo, cualquiera fuera la forma en que conviven, entonces la única mediación que puede aceptar en conformidad a su fe es la utilitaria, ya sea en su versión política, o sea el *representante imparcial*, que es simplemente una agencia lockeana de protección; ya sea en la –para Marx– verdad sustancial de la política moderna: la base socioeconómica capitalista y la vitalidad de la *representación dineraria*, quintaesencia de la racionalidad instrumental propia de una sociabilidad horizontal y de su justicia coherentemente conmutativa. Esta inserción de una conciencia religiosa en el siglo, o sea en el dinamismo inmanente de lo económico, permite satisfacer las exigencias meramente mundanas con una actividad seglar que no viola la Ley ni endiosa al orden político.

Lo que volvería al dinero y a su dinamismo coherente con la esencia religiosa del judaísmo sería, entonces, su peculiaridad de representante universal, pero no divino; y su función utilitaria –satisfacer necesidades emergentes del vivir en el mundo– que no ofende al cielo, donde más bien encuentra consenso (el Talmud asimila lo civil y lo monetario,

para calificar la legislación basada en el consenso comunitario y por ende maleable según las circunstancias y las opiniones de los interesados). El dinero y, por ende, el sistema en el cual esta ficción representacional alcanza a plenificar sus connotaciones, el capitalismo, conforman la mediatización de las relaciones sociales más armonizable con la fe judía, porque confirma el sentido del tránsito por la historia que es exclusivo del pueblo elegido. Ni compromiso secularizante con el mundo, ni reclusión absoluta, sino constante reafirmación de la diferencia, acompañada por una inserción neutral en las actividades seglares.

Por su parte, el compromiso con el Estado es exterior y formal, como cabe frente a un dispositivo protector y penalizador, regulado no por la Ley,[3] sino por la legalidad económica; el *creyente* judío puede y debe obedecer a una ley utilitaria desprovista de fundamentación religiosa y la acata con un distanciamiento que preserva su fidelidad a la Ley divina.[4]

---

3. Las categorías de pena y castigo, operativas en conformidad a las pautas emanadas de la agencia estatal, son ajenas a la manera como el mensaje religioso judío expresa las consecuencias de la desobediencia a Yahwé.
4. La interpretación talmúdica de la Torá identifica las adjetivaciones *civil* y *monetaria*, para designar las leyes que dependen del consenso humano; a la par que establece la compensación monetaria como resarcimiento (regalo reparador) de perjuicios, cuya distinción de las violaciones de los mandatos divinos no es suficientemente clara en el Talmud (que tampoco distingue poder judicial extra-religioso y jueces religiosos, miembros del Sanedrín).

Este rol de juez imparcial del poder político se ensambla, entonces, con la lógica de la dimensión que lo utiliza, *i.e.* con la mediación económica y su representante dinerario (elegir titulares de ese poder y pagar impuestos *equivale* a contratarlo). No hay compromiso político que compita con la fe en Yahwé; ni las representaciones seglares, la política y la económica, soberano y dinero, caen bajo la prohibición de representar a Dios, violada por el cristianismo al idolatrar a un profeta más.

El judío en la sociedad civil, entonces, tal como lo describe Marx, respeta los dos mandatos inherentes a su identidad: como criatura humana, lo condicionan sus necesidades, y satisfacerlas con una actividad mercantil le está permitido; pero como miembro del pueblo elegido por Dios, debe perseverar, esperanzado, en su diferencia. Así lo presenta Marx desde la perspectiva crítica del laicismo moderno, con el propósito de destacar que esa actividad económica, potencialmente contenida en la religiosidad hebrea, encuentra su actualización en el capitalismo. El miembro de la sociedad capitalista ilustra la actitud concreta del judío concreto en el mundo moderno. *La cuestión judía* destaca, entonces, la consustancialidad entre dinero y particularismo aislacionista esencial de Israel, entre ley política formalmente igualitaria, pero encubridora de la desigualdad real, y Ley sacra que combina el

máximo formalismo con el máximo particularismo puntilloso, y permite que el respeto a los mandatos divinos se armonice con las maneras más concretas y contingentes de satisfacer necesidades insuprimibles, sin violar nunca la elección divina y los preceptos sacros.

Dicho de otro modo: si el judaísmo auténticamente tal, sustentado y afianzado en su religiosidad, rechaza una universalidad inmediatamente presente en los nexos de los hombres entre sí y simultáneamente con la naturaleza; y si es receloso de la mediación cristiana, pues ninguna representación de Dios es justa y sacra, y la única actitud ante el Mesías es la fe y la espera esperanzada, entonces la mediación inter-*humana* (es decir, no limitada al pueblo de Israel) queda circunscripta al único espacio donde no hay inmediatez natural ni mediación teológico-política, y que a su vez la Ley permite y regula: la *sociedad civil*, o sea (dada la modernidad de esta figura social) el intercambio capitalista con su lógica dineraria y el espacio público no estatal con su pluralismo doxológico. El mercado, entonces, como espacio del intercambio de productos o compra-venta de mercancías; y como espacio del intercambio de ideas y opiniones, tan móviles y relativas como los valores económicos. Producto vendible y juicio aceptado emanan de una misma subjetividad.

Mientras que el judaísmo anticipa con su Dios irrepresentable el fundamento concreto del predominio secular del dinero, es decir el egoísmo, el cristianismo anticipa trinitariamente la universalización política irreal. La verdad del alma cívica del ciudadano radica en el representante por excelencia del cuerpo burgués: el dinero. Éste es el núcleo de *Zur Judenfrage*.[5]

5. Leemos en *La cuestión judía*: «No buscamos el secreto del judío en su religión, sino que buscamos el secreto de la religión en el judío real. ¿Cuál es el fundamento mundano del judaísmo? La necesidad *práctica*, el *interés personal*. ¿Cuál es el culto mundano del judío? La *usura*. ¿Cuál es su dios mundano? El *dinero*. Pues bien, la emancipación de la *usura* y del *dinero*, o sea del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época. [...] La *emancipación de los judíos* es, en su significado último, la emancipación de la humanidad del *judaísmo*. [...] El judío se ha emancipado a la manera judía, no solamente en la medida en que se ha apropiado del poder del dinero, sino en cuanto, a través de él y sin él, *el dinero* se ha vuelto potencia mundial y el espíritu práctico del judío se ha vuelto espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado en tanto y en cuanto los cristianos se han vuelto judíos. [...] El judío, que aparece en la sociedad civil como un miembro particular, no es sino la manifestación particular del judaísmo de la sociedad civil. [...] La sociedad civil engendra continuamente al judío a partir de sus propias entrañas. ¿Cuál era, en y para sí, la fundamentación de la religión judía? La necesidad práctica, el egoísmo. [...] La *necesidad práctica, el egoísmo* es el principio de la *sociedad civil* y entra en escena como tal, apenas la sociedad civil da a luz, desde su seno, al Estado político. El Dios de la *necesidad práctica y del interés personal* es el *dinero*. El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el cual no puede subsistir ningún otro Dios», a lo cual sigue lo que Schmitt cita en *Die Tyrannei*. Y continúa: «El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre, que se le ha alienado; y esta esencia a él ajena lo domina, y él le reza. [...] El judaísmo alcanza su cima con la realización plena de la sociedad civil; pero ésta alcanza cumplimiento recién en el mundo *cristiano*. [...] El cristianismo ha surgido del judaísmo. Se ha disuelto nuevamente en el judaísmo. El cristiano fue, desde el inicio, el judío teorizador; en consecuencia, el judío es el cristiano práctico, y el cristiano práctico se ha vuelto nuevamente judío. [...]

Pese a que la impugnación marxiana de la religiosidad judía anticipa la impronta científica de la posterior crítica a la Economía política, no deja de transparentar la metafísica que sostiene estas acusaciones juveniles, y a la cual apunta el trasfondo de las consideraciones schmittianas. En la fe judía Marx encuentra la célula originaria del impulso individualista que a lo largo de una serie de configuraciones desemboca en el capitalismo como el estadio de pleno cumplimiento y afianzamiento planetario de esta tergiversación del actor natural de la convivencia, el ser humano que, por naturaleza, está en un contacto polifacético con sus semejantes y no necesita que ninguna representación medie entre él y sus semejantes. La antinaturalidad, la desvirtualización alienante de la esencia humana, radica en que la destinación social y colectiva de lo que produce para la comunidad en su conjunto solamente alcanza su realización natural –*i.e.* es consumida por la so-

El cristianismo es el pensamiento sublime del judaísmo; el judaísmo es la aplicación práctica vulgar del cristianismo», posible recién «después de que el cristianismo, en tanto religión llevada a conclusión, llevara a cumplimiento *teóricamente* la autoalienación del hombre respecto de sí mismo y de la naturaleza. [...] La emancipación *social* del judío es la *emancipación de la sociedad del judaísmo*. [...] La religión es precisamente el reconocimiento del hombre por medio de un rodeo. Valiéndose de un *mediador*. El Estado es el mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Tal como Cristo es el mediador sobre el que el hombre descarga su entera divinidad, todo su prejuicio religioso, así también el Estado es el mediador en el que el hombre coloca toda su no-divinidad, toda su humana carencia de prejuicios».

ciedad– si y sólo si pasa el examen que le impone el mercado, o sea exclusivamente si logra cruzar el Rubicón del intercambio, una mediación artificial y alienante. La Ley veterotestamentaria es la distorsión teológica de esta alienación, y el Nuevo Testamento aporta la universalidad vacua, funcional al interés egoísta, que es la instancia motriz del proceso. La Modernidad seculariza plenamente esta metafísica en clave subjetivista e idealista y la articulación Estado/sociedad civil es la configuración histórica correspondiente.

El eje de la crítica de Marx es el de su antihegelianismo, tal como lo está elaborando por entonces. El momento principal de su cuestionamiento del idealismo es su propuesta de enderezar el esquema hegeliano, según el cual la rectoría ética del dinamismo societal está en la soberanía ejercida por los poderes constitucionales. Marx busca subvertir la mediación dialéctica propuesta por Hegel, para demostrar que la verdad radica en que la sociedad civil-burguesa es el elemento propulsor del orden estatal y no viceversa. Sólo que la posición de Marx es paradójica: cuanto más rechaza la ideologización hegeliana, más recepta sus ideas.

Así como en contra de la *Filosofía del derecho* hegeliana reforma y utiliza la misma dialéctica que denuncia por estéril (creyendo que una reversión de la misma es suficiente para volverla científica y romper

con el idealismo), en el artículo sobre la *Judenfrage* utiliza contra la religiosidad judeo-cristiana *en bloc* la misma argumentación (denunciar la mala mediación que ambos Testamentos legitiman, cada uno con su rol específico) que Hegel elaboró para demostrar cómo el subjetivismo moderno en general, y el de Kant en particular, son incapaces de comprender y realizar adecuadamente la relación entre lo universal y lo particular. *El nervio del antihegelianismo de Marx es el de la crítica hegeliana al individualismo teórico y práctico de la filosofía moderna.* El Yo se ha elevado a sí mismo a actor absoluto, y precisamente por absolutizar su individualismo no puede más que mediar equívoca y peligrosamente una forma vacía y un contenido arbitrario. Tanto en la teoría (razón/entendimiento), como en la práctica (voluntad), puede revestir de generalidad a los contenidos contingentes que se le ocurran, en función de sus perspectivas personales, con sólo recurrir a abstracciones que ideologizan lo que es un interés privado inconciliable con la verdadera universalidad de la existencia humana. *Estas nociones generales están a disposición de la subjetividad individualista, que las plenifica con los contenidos concretos que le va indicando su conveniencia.* Los universales abstractos cumplieron una función histórica en la teología, fueron secularizados como principios jurídico-político-morales, y encuentran su verdad y su realización

directa al ser enunciados como categorías económicas capitalistas.

Ciertamente, Marx se expresa con suma dureza contra el judaísmo, y puede discutirse si sus argumentos dan fiel cuenta del cuerpo doctrinario con el que polemiza con extrema acrimonia, o si cometen injusticia al nacer de distorsiones, exageraciones y/o ignorancia. El conjunto de textos religiosos para ratificar o rectificar sus afirmaciones y su interpretación es oceánico. Pero al escribir *La cuestión judía* no le interesa entablar una discusión teológica cerrada sobre sí misma, ni tampoco puede desarrollar todavía la crítica económica que luego asentará en una noción de ciencia que le permite denunciar las falencias de la Economía política clásica y los sofismas de la *Vulgärökonomie*. Estamos ante un planteo histórico-cultural asentado en una antropología metafísica; o como ya dijimos, y para ser más precisos, en un planteo *teológico-político*. Debería leerse sin incurrir en anacronismos hermenéuticos ni ilaciones lábiles, como las que trazan líneas de comprensión guiándose por sucesos futuros y recurren de un modo más o menos abierto, más o menos velado, a la idea de causalidad, notoriamente inútil en el ámbito filosófico e histórico. Insistamos: se trata de un problema teológico-político fundamental, desde entonces y todavía –o sobre todo– *hoy* significativo e importante. Es desde esta perspectiva

–estamos convencidos– que Schmitt lee el texto de Marx que ha traído adecuadamente a colación, porque es consciente de que las discusiones que se desataron un siglo antes en el ambiente alemán son el crisol de las doctrinas, dogmas e ideologías que invocarán fuerzas diversas, todas en pugna a lo largo de conflictos que, con transmutaciones y modificaciones, mantienen vigencia *en la actualidad*.

El artículo marxiano de 1843, entonces, traza un campo de batalla donde convergen tres posiciones inconciliables: dos teologías políticas antitéticas y una crítica cientificista que combate a ambas sin ser del todo consciente de la hipoteca metafísica que ella misma ha contraído al alegar que las visiones criticadas violentan la *esencia* humana y la relación productivo-distributiva *natural* e *inmediata* de la convivencia.

Para Schmitt es fundamental terciar en la discusión, porque, al contraponerse a la convicción de Marx de haber liquidado la representación religiosa y la estatal como paso previo a la demolición de la representación dineraria (cifra de aquéllas), puede intentar una reivindicación del sentido de la representación teológico-política cristiana, pese al fenecimiento del Estado. Esta luz hace evidente el motivo que respalda la casi velada (al dejar en silencio la fuente) alusión de Schmitt a Marx en *La tiranía*. El corolario de su interpretación también es claro:

los juicios personales acerca de lo público, que circulan en el espacio público-privado con una función neutralizante de lo político, responden en la Modernidad elitista (v.g. la *Öffentlichkeit* o dimensión pública kantiana) al mismo dinamismo económico al que responderán los valores morales en la Modernidad de masas, cuando la filosofía práctica se trueque en (y se truque como) axiología.

IX

Le atribuimos a Schmitt el convencimiento de que el mensaje cristiano y las tareas seculares que se siguen de él conforman una mediación entre cielo y tierra que es fundadora de institucionalidad, tanto eclesiástica como político-jurídica. Mediante la función modélica que cumple la noción de *representación* en el cristianismo, las estructuras comunitarias seculares se revisten de una identidad asentada en una dimensión trascendente, que legitima según principios ético-político-jurídicos la función que ellas cumplen en el mundo, en antítesis al reduccionismo inmanentista liberal y marxista (poder instrumental a la propiedad burguesa o a la dictadura proletaria).

Irónica y airadamente, Marx desestima en cambio el dualismo de tal legitimación trascendente y también rechaza su configuración secularizada, el dua-

lismo entre Estado y sociedad civil, porque oculta, bajo la *apariencia* (en sentido hegeliano) de la igualdad jurídica formal y de la equivalencia de las mercancías en el intercambio, la explotación concreta que anima a una realidad antinatural y enajenante. La concepción judeo-cristiana del predominio de lo espiritual religioso, que se transforma luego en la de la política y el derecho en el Estado, es la fachada ideológica que una engañosa universalidad proporciona al bruto materialismo capitalista. La crítica que desarrolla en los escritos de 1843-1846 da por sentado que la verdad se alcanza enderezando el «mundo invertido» (otra fórmula hegeliana, persistente en Marx) y llevando a la luz la dependencia del Estado respecto del dinamismo capitalista que se desarrolla incontenible en la sociedad civil. Cabe insistir: en el artículo de los *Anales franco-alemanes*, el cogollo de la crítica juvenil marxiana –fuertemente deudora de la *Lógica* de Hegel– es que el egoísmo judío se *refleja dialécticamente* como espiritualización cristiana y que ambas distorsiones perviven secularizadas por su funcionalidad al orden burgués, en la forma de dualismo entre lo estatal y lo societal. Particularmente el *côté* del espíritu, el cristianismo, porque, mientras el particularismo judío decanta históricamente en el egoísmo individualista, la universalidad cristiana se seculariza, se expande y hegemoniza la falsa conciencia de las relaciones hu-

manas mediante ideologemas como *soberanía estatal*, *ciudadanía* y *derechos humanos*, de los que irradia esa universalidad etérea propicia a su prosaica realidad terrenal: el utilitarismo liberal-capitalista más descarnado. Síntoma indiciario de este proceso es la creciente transformación de todas las manifestaciones de la actividad humana en valores.

Podríamos decir que el propósito de Schmitt en *La tiranía* es volver a enderezar la cruz que Marx ha puesto cabeza abajo; pero no le preocupa reponer la estrella en el cielo, luego de que Marx la tirara por el suelo.

Como lo indica la remisión a *Zur Judenfrage* (comprensiblemente cauta, para quien fuera encarcelado, interrogado y finalmente declarado inocente en Nuremberg), el endiosamiento del valor y la conexa violencia que desencadena es el punto donde ensaya su contraataque. La «puesta en valor» generalizada es un *factum* indiscutible para Schmitt, quien lo juzga más negativamente aun. Esta coincidencia con Marx, empero, concierne a un diagnóstico o estado de situación: la hegemonía del valor en el capitalismo (cien años después y desde otra visión, Schmitt agrega: y también en los regímenes *socialistas reales*); es decir, se trata tan sólo del inicio de la estrategia argumentativa de Schmitt, cuyos componentes destacables presentamos a continuación.

X

1. Ante todo, el antijudaísmo schmittiano no es el de Marx, siendo, a su vez, ambos incompatibles con el racismo que el nazismo heredará de la ciencia biológica positivista (una visión racista que –acotemos– en su estructura conceptual básica, popperianamente científica, e inclusive en su proyección cultural era compartida, desde fines del siglo XIX y antes de la barbarie nazi, por antisemitas y pensadores judíos anti- y prosionistas, por reaccionarios y socialistas, por republicanos laicos y creyentes cristianos).

Una primera diferencia obvia es que Schmitt se asienta conscientemente en una teología política ajena a los cánones cientificistas que Marx entiende respetar, aunque en verdad la antropología que sostiene la posición marxiana no es menos metafísica que la de Schmitt. Una segunda –pero más importante– diferencia es que mientras Marx encuentra en el egoísmo judío la anticipación preparatoria del individualismo burgués-capitalista, a Schmitt le interesa destacar dos aspectos de la religiosidad y la cultura hebreas que están en la base de su no-politicidad y la visión liberal-instrumentalista de la soberanía.

a) Uno de estos aspectos es el del *desarraigo constitutivo* de un pueblo sin nomos, un pueblo que puede aceptar por conveniencia la obediencia a un sistema político (en el que le sea útil hacerlo), pero

no concederle la legitimidad trascendente que le corresponde exclusivamente al orden que se instaure cuando advenga el Mesías y acabe el estado de excepción generalizado que es la historia para el pueblo elegido. El nomadismo es la marca antigua de la desterritorialización constitutiva de Israel en el Exilio, pero vale como el símbolo de su movilidad espiritual expiatoria, que no es alterada por el asentamiento en una pluralidad de lugares, porque el compromiso judío auténticamente fiel a su religiosidad identitaria no concierne más que a las obligaciones externas, sin comprometer la fe interior ni el sentido de la liturgia. O sea, el desarraigo como confirmación de la fidelidad a Dios mediante el esfuerzo por sobrellevar sin claudicar la provisoria excepcionalidad de la historia, como pueblo elegido que deambula sufriente por ella dando muestra de su obediencia sustancial a la Ley. Un pueblo espiritualmente nómade no acepta la soberanía del *deus mortalis* más que desde la perspectiva de la utilidad que puede prestarle, y su obediencia no concierne más que a la conducta exterior.

La actitud de muchísimos judíos –como *factum* indiscutible y complejo, eventualmente objetable según quién lo juzga, pero en absoluto denigrante– ha sido motivada por su asimilación a su país de residencia, la cual los llevó no solamente a asentarse y culturalizarse en él, sino también a dar muestras de

un patriotismo cuyo mejor testimonio fue combatir y morir por su patria. Sentimientos y conductas no fácilmente conciliables con una fe no neutralizada, y que entran en tensión con una concepción meramente utilitaria del poder político del que se forma parte. La Primera Guerra Mundial ofrece incontables ejemplos de este patriotismo, que en Alemania inclusive perdura algún tiempo después de que Hitler asumiera el poder.[6] Sólo que este sentimiento, si se lo vive como virtud patriótica y no como un compromiso pragmático, formal y externo con el Estado (o sea, no como simple contratación de una agencia de protección), no puede no generar tensiones con la identidad judía asentada en su religiosidad. Pero

6. *Verbigratia*: «¡Camaradas! Está en juego el honor de Alemania y su espacio vital [*Lebensraum*]. Ahora, un sentimiento impone silencio a todo lo demás. Con la disciplina de los viejos soldados estamos junto a nuestra patria alemana hasta el final». Firmado: Dr. Leo Löwenstein, Presidente de la Unión de Combatientes Judíos del Reich, en *Der Schild. Zeitschrift des Reichsbundes Jüdischer Frontsoldaten*, Nº 20, Berlin, 27. X. 1933, 12. Jahrgang, página 1 (en ocasión de la salida de Alemania de la Sociedad de Naciones y del retiro de sus delegados de la Conferencia para el Desarme). Asimismo: «Nosotros judíos alemanes [...] sabemos y confesamos que ninguna potencia del mundo puede arrancarnos a Alemania de nuestro corazón, que ninguna ley ni ningún mandato nos exime del deber de fidelidad al pueblo y a la patria. Aunque nuestra patria nos rechace, permanecemos preparados para Alemania. [...] Nosotros judíos alemanes no queremos nuestra felicidad, sino que la felicidad de la patria es nuestra felicidad. No buscamos la propia libertad, sino nuestra propia obligación. Estamos a la espera del día de la entrada en acción, cuando una juventud creyente deba demostrar nuevamente su fidelidad. Estamos en actitud de espera, con todos los músculos tensionados. [...] Brilla en nosotros el fuego de la disposición, porque estamos preparados para Alemania», Hans-Joachim Schoeps, *Wir deutschen Juden*, Berlin, 1934, p. 51 ss.

también con la tendencia alternativa, de impronta laica, el sionismo, ya que la fidelidad a la nación propia quita sentido a la idea de un Estado judío.

Para Schmitt, esta identidad en la errancia como espiritualidad constitutiva conlleva una determinada actitud ante la espacialidad, que no es la del nomos occidental y su reformulación cristiano-estatal. Schmitt sigue la tradición que entiende que la decisión originaria, fundadora de orden político es una decisión nomotética que llamaríamos (anacronismos aparte) *soberana*, por la cual, un pueblo toma tierra, la reparte en conformidad a las normas que así lo constituyen como orden político asentado en ella, y desarrolla sus labores en un territorio delimitado y sometido a normas. El sentimiento básico que enlaza a esta colectividad es una convicción que se va modelando hasta llegar al patriotismo moderno; una convicción que, en tanto virtud, no es formalizable como compromiso monetario para sostener un mecanismo protector en funcionamiento. En lo relativo al judaísmo, esto significa que su disposición al desarraigo hasta tanto no acontezca el Reino no encontraría su correlato espacial en las unidades territoriales soberanas, sino en un ámbito ilimitado e ilimitante, que permita el desenvolvimiento de tal movilidad infinita; una espacialidad planetaria no sometida a las diferencias políticas; una sociedad civil global, custodiada por un

gendarme global único. El espacio del mercado (y, hoy, de la fluidez posmoderna).

b) Esta visión liberal de la convivencia como conforme a la espiritualidad judía nos lleva al segundo aspecto de la crítica schmittiana al judaísmo: la *libertad de conciencia*. La obediencia sólo exterior a un orden estatal, la lealtad civil juzgada de acuerdo a un patrón utilitario, presuponen que la esencia íntima del ciudadano es creer que el único acceso plenamente legítimo a la verdad y la justicia reside en una intimidad que debe ser protegida de toda intromisión externa. En términos políticos: obedezco si me protegen, pero *–ecce homo liberalis–* el tribunal legítimo acerca de la idoneidad y eficacia del guardián es mi conciencia, donde me hablan Dios y/o la razón, y los escucho con fe y/o conciencia racional.

La ausencia de una representación eclesiástica (fundamentada en la mediación cristológica) vuelve al creyente judío un guardián de su fe en la interioridad, donde puede llegar a oír al Dios irrepresentable, invisible. Esta actitud también se armoniza con los lazos comunitarios, la liturgia y el diálogo con los miembros del templo y los correligionarios, pero impide la integración plena (religiosa, ética y práctica) en las cadenas *institucionales* que asumen orgánicamente la mediación entre Dios y el mundo basada en una lógica de la representación. Estas instituciones son, para el cristiano,

su Iglesia y –sobre todo para la visión schmittiana de lo político– su Estado.

Una vez que esa interioridad de la fe judía es secularizada como libertad de conciencia, y el convencimiento de que cada uno tiene en su foro interno el acceso a lo absoluto trascendente pasa a sostener religiosa y filosóficamente la lucha de la Reforma contra Roma y del liberalismo contra el absolutismo, entonces lo que los modernos entienden como libertad de pensamiento y libertad de expresión (dupla inescindible: pensar conlleva un interlocutor potencial o real al que se le comunica lo pensado; un pensar sin expresión pública a interlocutores reales y concretos no es un pensar ni religiosa ni políticamente significativo), esta libertad individualista y privatista, decíamos, deviene la piedra de toque del liberalismo y la soberanía leviatánica está liquidada. Es en este sentido que Schmitt atribuye a lo que en 1938 llama «el infatigable espíritu del judío» la fuerza socavadora del edificio estatal leviatánico. Locke y Spinoza han sido los *capocomici* que presiden esta escena.

(Desde posiciones religiosas *incompatibles*, un joven reaccionario antiliberal y crítico de la Modernidad, convencido de la esencia religiosa de la identidad judía, Leo Strauss, y el apologeta de la representación cristológica como paradigma de estatalidad, Carl Schmitt en sus cuarenta, coinciden

en la crítica al dogmatismo de la subjetividad moderna, si bien el segundo encuentra continuidad entre fe veterotestamentaria y libertad de conciencia, tal como se manifiesta en el común efecto deletéreo para la estatalidad. El judío racionalista de Schmitt y el judío laico, asimilado y liberal, con quien Strauss polemiza, comparten este convencimiento personal: *ubi cogito, ibi patria*.)

Un pueblo sin nomos es un pueblo antipolítico; y ocupar territorio sin instituir estatalidad en clave de representación teológico-política en cruz es no actualizar la decisión nomotética. Desarraigo y conciencia libre son, entonces, los dos puntos sobre los cuales se focaliza el antijudaísmo schmittiano. En todo caso, esta errancia religioso-existencial (connotación que, al ser secularizada, se vuelve inherente también al liberalismo y, sobre todo, a la lógica de la mercancía) puede predisponer culturalmente al judío fiel a su esencia religiosa a encontrar en la convivencia liberal-capitalista la forma más congruente con su identidad.

2. Ahora bien, si tenemos en cuenta las consideraciones anteriores sobre el contexto metafísico de *La cuestión judía*, Schmitt puede eventualmente compartir algunos aspectos del antijudaísmo de Marx (personalmente, creemos que en este caso sería a nivel de las invectivas tradicionales del antijudaísmo

cristiano populista, pero no concernirían al conflicto entre teologías políticas y entre metafísicas, que su ensayo sobre los valores pone, algo veladamente, en el tapete). La inquietud central en estas consideraciones es, en cambio, el rechazo y la polémica que Schmitt no puede no encarar respecto del marco doctrinario que respalda las afirmaciones de *Zur Judenfrage*: la metafísica del inmanentismo economicista, el desprecio por lo teológico-político, la denuncia de la visión ideológica de la historia, hecha desde una idea de ciencia (indudablemente superior a toda ingenuidad positivista y a las variadas esclerosis materialista-dialécticas posteriores) que busca llevar a la luz la verdad de las cosas oculta por la falsa conciencia religiosa y por su prolongación en el idealismo, *pero que está construida con elementos hegelianos que al mismo tiempo Marx rechaza.*

Schmitt podría haber profundizado motivos de la crítica marxiana.[7] Pero se lo impiden sus convicciones teológico-políticas: no caer en la lógica económica de los valores para criticar la filosofía idealista

7. Por ejemplo, teorizando una familiaridad analógica (afín a los paralelismos que Schmitt traza en otros trabajos) en clave secuencial: conciencia libre y mercancía son intrínsecamente errantes; el nomadismo de la moneda (del que su redondez parece ser indiciaria) consiste en su esencial rodar por un espacio infinito; la movilidad esencial de la mercancía y del dinero encuentra su espacialidad conceptualmente congruente –y hoy, además, real– en el planeta como libre mercado, es decir: liberado de las trabas políticas artificiales, y donde el imprescindible control armado sería desempeñado más eficientemente por un gobierno global único; etc.

de los valores, sino concentrarse –esto es clave– en el núcleo metafísico, espiritual, de la cuestión. Es en este terreno donde se asienta su antijudaísmo, no en el suelo de la economía donde se para Marx. Por cierto, acá se enfrentan dos fundamentaciones religiosas de la idea de *ley* y una fundamentación inmanente de una *esencia* idealista (la de naturaleza humana no alienada), sobre las que se sostienen las posiciones en conflicto en torno a lo político y lo económico. De haber compartido las premisas marxistas, Schmitt habría repetido el error de perspectiva que (ya desde 1912) le adscribe a Marx: la paradoja de presuponer como válidas las premisas de lo que se critica para que la propia crítica tenga sentido; la paradójica justificación de la propia crítica en las mismas premisas que respalda lo que está siendo criticado. En este tema de los valores, esto es evidente. El planteo schmittiano podrá compartir con el de Marx el diagnóstico (la valorización o «puesta en valor» omniabarcativa); pero su antropología de base es antitética a la de la visión marxista. El punto compartido permite comprender las diferencias.

Al igual que Marx, Schmitt ve la desigualdad ínsita en la igualdad formal (el contrato de trabajo encubre la explotación; el pacto entre iguales beneficia a quien mejor posicionado está antes del pacto y con independencia de éste, lo cual conlleva la necesidad de una autoridad política que previa-

mente iguale las posiciones iniciales del acuerdo que debe generar ese mismo poder político; la voluntad de intercambiar y el hacerlo respetando la equivalencia no anula la injusticia). Pero (como vimos) Schmitt considera que Marx no puede ir más allá del plusvalor económico; mientras que él reivindica haber demostrado el plusvalor político: la obtención de ventajas cuando la competencia es entre actores políticos igualados por la ley positiva; el beneficio de haber logrado el poder constitucional, normativizado en vista del mantenimiento de la igualdad. O sea, aunque Marx culpabilice al derecho y Schmitt lo reivindique del reduccionismo formalista, ambos pensadores reaccionan ante la creencia de que instaurada la igualdad, la subsistencia de alguna conflictividad resulta de residuos irracionalistas, de tipo socio-político-cultural, supérstites pero ya condenados por la historia.

Es, entonces, desde su antijudaísmo *teológico-político* que Schmitt se opone a una religión, a su idea de ley, y a la consecuente actitud de desapego neutralizante (sin que ello concierna los casos, en absoluto exiguos, de los asimilados con mayor sentimiento de pertenencia nacional a las comunidades en las que se han integrado).[8] Pero es propio de la fe judía despertar y

8. Excede estas páginas analizar detalladamente la correlación entre nuestra observación y el sentido de afirmaciones schmittianas filo-nazistas en tra-

exigir una lealtad absorbente, porque ella, no el compromiso político, vivifica al miembro del pueblo elegido y le permite sobrellevar su situación existencial posterior a la Diáspora bajo regímenes diversos (terriblemente agresivos, unos; en mayor o menor medida tolerantes, otros; más acogedores, algunos).

Ya sobre finales de los años treinta Schmitt expresa claramente su conciencia de que la estatalidad leviatánica ha muerto y que los contendientes en lucha por la hegemonía planetaria comparten la metafísica inmanente, utilitaria, que los sostiene; una visión, ésta, que ve confirmada por la historia posterior a la Segunda Guerra de los regímenes que sustituyeron el orden estatal clásico y disolvieron la distinción entre ámbito específicamente soberano y esfera societal de lo privado (tanto público –economía, espacio doxológico, religioso, artístico, etc.– como personal íntimo), o sea la sociedad liberal que ha sometido la soberanía a la rectoría corporativa propia del desarrollo capitalista; y los totalitarismos, que luego de 1945 son los regímenes marxistas que han avasallado las esferas privadas, y cuyos

---

bajos de los años 1934-37, sobre todo dirigidas contra el «espíritu judío» en el Derecho, y que recurren a términos y fórmulas con connotaciones raciales, pero que no dejan de resultar ambiguos y no calman las objeciones y sospechas de los ideólogos nacional-socialistas. La crítica al judaísmo en trabajos de 1938 a 1943 (mayoritariamente dedicados a la dimensión internacional de lo político) se inscribe en el tipo de antijudaísmo de impronta metafísica, teológico-política, al que estamos haciendo referencia.

avances vertiginosos y brutales los ha habilitado a conformar una enemistad amenazante del capitalismo, pese a que, o precisamente porque, el economicismo es el fundamento de ambos.[9]

Por consiguiente, el rechazo schmittiano de la teología (anti)política judía y de la anti-teología política marxista debe entenderse como una apología reivindicatoria de la mediación cristológica como modelo de la noción de representación política. En la inmediatez antitrinitaria del judaísmo y en la utópica inmediatez marxista Schmitt encuentra que el poder político en general, y *a fortiori* el estatal moderno, no encuentra otra legitimidad que la legalidad (a respetar como el menos malo de los estados excepcionales premesiánicos, en un caso; a destruir para instaurar la dictadura proletaria como vía al comunismo, en el otro), ni otra función que la de un dispositivo pragmático que no merece más respeto que el que puede tenérsele a los procedimientos y a los utensilios técnicamente idóneos para alcanzar la meta buscada, pero indigno de otro criterio valorativo que el utilitario. Sólo que su planteo en *La tiranía* es consciente de que el proceso de

9. No incidentalmente, su ensayo da indicio somero también de la opinión schmittiana sobre las alternativas *terceristas*, en las que ve combatientes que ponen su cuerpo en la lucha, pero que están sometidos, o directamente instrumentalizados, por los enemigos con capacidad decisoria sobre las interpósitas personas que los representan en los escenarios calientes de la Guerra Fría.

secularización que desemboca en el hundimiento del Estado de raigambre cristiana, alcanza su cumplimiento exitoso tanto en la configuración liberal-capitalista, como en la soviética. En este último caso, la secularización ha transformado la figura del *pueblo elegido*, que espera, en la del *proletariado*, que acelera con su praxis la marcha hacia la libertad.

XI

3. Llegamos así a un tercer componente de la argumentación schmittiana. Su propósito combativo encuentra su manifestación (concentrada y conceptualmente acotada al *combat des idées*, el más brutal, como insistía Schmitt), por momentos tácita o críptica, en la polémica contra el predominio de los valores, y particularmente contra la invocación de los mismos para legitimar lo que escapa a la intercambiabilidad del valor, lo intransigible, no mercantilizable: los principios éticos, políticos y jurídicos. Para ello, *debe rechazar la reducción de toda representación a mediación dineraria, que Marx lleva a cabo.*

Su razonamiento en este punto resulta algo trabado por el hecho de que Schmitt comparte con Marx una marca distintiva de una posición crítica que tiene en ambos sus exponentes conspicuos, más allá de continuadores, muchos, y antecesores, po-

cos (y poco significativos, salvo Rousseau, que en este aspecto forma trío con ellos). Ambos están convencidos de que por detrás de la bandera de lucha de la revolución moderna, la *igualdad*, está celada la trampa de una desigualdad esencial velada por la apariencia. Ya citamos las fórmulas schmittianas: lo que en Marx es la teoría del «plusvalor económico», en Schmitt es la del «plusvalor político», ínsito en la idea misma de igualdad de chances e ignorado por la visión ingenuamente normativista del ejercicio de los poderes estatales, sobre todo el ejecutorio. El respeto de la legalidad a rajatabla no anula el ulterior beneficio que obtiene aquel que gobierna respetando la legalidad que lo autoriza a gobernar. Quien ejerce la autoridad respetando y *haciendo respetar* la constitución logra ese plus político, que no lo consigue quien simplemente obedece las normas constitucionales.[10] Si la

---

10. La clave de este *surplus* político está en el significado ultranormativista de las actividades legislativa, ejecutiva y judicial, en tanto que los actores son seres humanos que *juzgan* discretivamente; y que, si bien el puente que construyen entre lo universal y lo particular es frágil y efímero, son los constructores y controladores de quién lo pasa y quién no. Sin entrar en el tema de la facultad de juzgar en lo político (recordemos, una vez más, a Hobbes: el poder se predica de las personas), observemos que, desde la perspectiva histórica, esta cuestión ya subyace a las advertencias de Schmitt en 1932, en el sentido de que no cabía otorgar igualdad de chances constitucionales a los partidos que públicamente declaraban querer anular la constitución que los protegía, desguareciéndose ante ellos. Antes de las elecciones que llevaron a Hitler al poder, Schmitt indicaba que los enemigos de la Constitución del Imperio de 1919 eran los comunistas y los nacionalsocialistas.

interpretación es horizontal, la aplicación es inevitablemente vertical.

Pero lo que nos interesa destacar ahora es que, por encima de la común desconfianza ante la abstracción *igualdad*, Schmitt además acepta la explicación marxiana del origen del beneficio capitalista en la explotación del proletariado; sólo que, simultáneamente, reivindica la superioridad de la mediación político-jurídica respecto de la dineraria, de la metafísica de lo político respecto de la metafísica de lo económico.

Esto nos abre una alternativa hermenéutica interesante. Podemos pensar que Schmitt no conoce las discusiones en torno a la transformación del valor en precio, y si así fuera, su lectura de la doctrina marxiana sería semejante a la que hace Hegel respecto de las doctrinas de la Economía política clásica. En ambos casos, la recepción está determinada por el concepto estructurador de la marca distintiva de sus pensamientos: el de *filosofía* en Hegel, y el de *lo político* en Schmitt. Pero asimismo, cabe otra interpretación, inclusive más plausible, desde una perspectiva diversa. O sea, dar por sentado que Schmitt conoce las dificultades de la teoría marxiana (*si se la juzga*, tal como quería su autor, respetando esa cientificidad no-ideológica a la que aspira *Das Kapital*) y que ha captado el carácter político, no científico-economicista, de la teoría del plusvalor;

esto es, comprende que el argumento marxiano es de una hiperpoliticidad radical, revolucionaria. En este sentido, la teoría del plusvalor desvirtúa y anula el sentido catejóntico de *das Politische*; aunque Marx la presente como científica, simplemente es la agudización extrema de la oposición amigo-enemigo, y se inscribe en una lógica de la guerra total que justifica que el proletariado aniquile a la burguesía explotadora y acabe con la forma última y más perfeccionada de explotación.

Sea como fuere, la crítica a Marx no deja de provocar fricciones con el hecho de que Schmitt acepta que la fuerza de trabajo activa es el elemento generador del plusproducto (capacidad productiva exorbitante incrementada por el desarrollo tecnológico, observa Schmitt, quien por lo demás identifica plusproducto y plusvalor); y que, por ende, hay una distribución justa y otra injusta, pero la que tiene realmente lugar depende exclusivamente de quien disponga del poder para determinarla según el interés particular que represente. Sólo que la decisión distributiva (en los regímenes liberales y en los totalitarios no hay diferencias al respecto) no es una decisión política en sentido schmittiano, sino que está determinada desde el espacio económico. El (ya recordado) «¿quién juzgará?» de Hobbes ha dejado de presuponer al *soberano* y remite a aquel capaz de estimar en concreto «los cupos» o cuotas de dis-

tribución de la riqueza a los actores y factores de presión corporativos, laborativos, clasistas, sindicales, etc., propios del espacio societal. La tarea de administración, que se justifica siempre en nombre de la *libertad*, es bien distinta según el poder distributivo sea liberal o marxista, pero la legitimación obedece siempre a los imperativos pragmáticos de una *ratio* inmanentista, productora de representación esencialmente utilitaria, horizontal –la «moneda estable»– en el capitalismo y en el sovietismo (si bien en este último caso la hiperpoliticidad de la dictadura proletaria suele producir situaciones que atentan contra esa misma racionalidad económica).

4. Además de la compleja relación teórica con el marxismo, en su ensayo sobre los valores Schmitt también tiene la dificultad de intentar una –entre expresa y tácita– apología de la estatalidad en una época que, sin llegar a ser como la actual (cuyas filosofías distintivas tienen impreso en su pasaporte planetario el sello *l'État à la lanterne*),[11] sin embargo ya proclama que es abiertamente anacrónico, tergiversante y peligroso entender la soberanía en

11. La estatalidad es estado de excepción hasta tanto no se produzca el advenimiento regenerador, y/o se deconstruya lo unificante en aras de la diferencia, se abandone la política por la impolítica, se persevere en beata inmanencia, se ponga al bando el bando, se desculpabilice la existencia, se finiquite el proceso regicida con el legicidio.

clave moderna clásica y que la legitimidad de la misma radica en su analogía con la mediación cristológica. Fiel a su proclamado requisito de pensar siempre en situación, Schmitt sabe que su esfuerzo es extemporáneo, pero busca mostrar que *la peligrosidad proviene de las alternativas actuales a la estatalidad de impronta leviatánica, no en la persistencia residual de la misma.*

Estos cuatro componentes y la constelación de motivos que giran alrededor de ellos constriñen a Schmitt a plantear una suerte de contraataque, cuyo hilo conductor no pone en discusión el fenecimiento del orden soberano y acepta el certificado de defunción que abre el camino al predominio de la inmediatez utopizante y de la mediación propia de la representación dineraria; o sea, admite la liquidación de la mediación cristológica secularizada como legitimación del Estado moderno clásico. De algún modo, *La tiranía* carga el lastre de inanidad que agrava toda reivindicación tardía. Por entonces, prevalece casi indiscutida la idea de que las atrocidades del nazismo fueron el efecto de la exageración y distorsión irracionalistas de principios e ideas que están presentes en la justificación del Estado absolutista y que fueron entendidos –por la filosofía alemana– y puestos en práctica –de Bismarck a Hitler– violando la racionalidad del liberalismo anglosajón (Agamben, hoy, es infi-

nitamente más sutil y fino en su *lagerización* del orden estatal).

Pero la contraargumentación schmittiana destaca que en el origen de las atrocidades totalitarias está precisamente el fenómeno contrario, la liquidación de la lógica de la soberanía y el sometimiento de lo público estatal a los intereses de las distintas corporaciones y facciones económicas, a las presiones de sectores y actores políticos, culturales, religiosos, societales de variado tipo, que invocan abstracciones universalistas para promocionar sus perspectivas particularistas. La hegemonía de las facciones que mejor han presentado sus perspectivas antiestatales recurriendo a conceptos universales novedosos y adecuados a las sociedades de masas, en la situación potencialmente explosiva de la posguerra, ha llevado a conflictos incontenibles, a la guerra total simultáneamente nacional e internacional, militar y civil, criminalizadora del adversario al reducirlo a enemigo del género humano y, como tal, indigno de todo respeto. Una conflictividad liberada de las delimitaciones iusinternacionalistas clásicas, teorizadas por el *Ius Publicum Europaeum*. La contracrítica schmittiana es que la axiología no escapa a esta totalización del conflicto; más bien la confirma. La filosofía de los valores ofrece una conceptualización novedosa que justifica la destrucción del ad-

versario: contra quien pone en peligro los valores supremos, *vale todo.*

Schmitt busca, entonces, mostrar que en el dinamismo de los valores, en el movimiento de su interrelación en virtud de la cual valen, y en la competitividad que caracteriza la vitalidad axiológica, radica este impulso que se potencia hasta devenir belicosidad absoluta e irrestricta. Es la dialéctica (no hegeliana, por cierto) del valor y el no-valor. En suma, una existencia donde la soberanía ha quedado neutralizada por la axiologización llevada a cumplimiento (*todo vale*), vive en guerra total, planetaria y anticipadamente posthistórica: vive en la excepción sin *kat'echon.*

XII

Las consideraciones precedentes deberían volver comprensible (no necesariamente aceptable) que atribuyamos a *La tiranía* una significación especial en el corpus schmittiano. El blanco de la crítica que desarrolla en este texto es la antipoliticidad de los valores, resultante de su deuda genealógica con la economía, de lo cual resulta que la justificación utilitaria de la convivencia, la legitimación de la sociabilidad racional remitiendo a los principios del pragmatismo instrumental, resulta tan sólo *purifi-*

cada en su reproducción filosófica como axiología. El esquema básico del planteo es nítido: la lógica del valor, en cuyo seno se genera un tipo específico de representación inmanentista, lejos de ofrecer una suerte de refuerzo doctrinario a las posiciones contrarias al positivismo cientificista, al economicismo y al relativismo, lleva a conclusión la liquidación de la mediación teológico-política como respaldo sustancial de la institucionalidad moderna (el Estado) en su período clásico, previo a la era de masas. Desarrollemos, ahora, la violencia anidada en el economicismo antipolítico que es la esencia del valor.

El valor es el *a priori* de la circulación infinita del dinero; pero éste, como representante universal en eterno movimiento, vuelve posible la intercambiabilidad absoluta de todo lo que vale; o sea preside el proceso universal de puesta en valor. Valer, entonces, significa ser intercambiable: lo que vale está intrínsecamente, por esencia, dispuesto a entrar en el dinamismo del *a cambio de*..., pues es en esta movilidad donde encuentra la realización de su identidad. Cuando un objeto deviene valor (o sea, cuando pasa a ser el soporte material de una peculiar entidad no ontológica, sino precisamente axiológica) deviene cuantitativamente homogéneo a cualquier otro objeto cualitativamente distinto, símilmente puesto en valor, y con el cual aquél entra en equivalencia. Lo ontológicamente desigual

como *quale* deviene igual en virtud de la nueva cualidad económico-axiológica que comparten, y pueden así determinarse como *quanta* equivalentes.

Valer es una transustanciación inmanentista: lo cualitativo en su particularidad adquiere una cualidad abstracta que le permite –ésta es su virtud mediadora– cuantificarse y así relacionarse con su equivalente. El personaje principal de este «rodeo» (el término es de Marx), de esta doble transmutación, es el dinero. Consecuentemente, esta capacidad de circulación pluriposicional (*mediante* el dinero como mediador de lo inmanente) es infinita, es la movilidad ilimitable de lo representable dinerariamente.

Pero, al mismo tiempo, *valer* también connota la competitividad en la que todo valor entra con sus congéneres para poder llevar a cabo su transustanciación identificatoria. Pues bien, esta competencia y sus variados grados de conflictividad inherentes al valor se desarrollan como un proceso plenamente *racional* en conformidad a la semántica que el liberalismo moderno otorga a este calificativo, cuando lo aplica a lo que entiende por política, o sea: la lógica del valor es formalmente pluralista (supone una pluralidad de actores de la valorización o puesta en valor) y democrática (todos los sujetos están igualmente autorizados a poner en valor), sin límites heterónomos a la evaluación subjetiva (todo sujeto va-

loriza, todo objeto es valorizable). Pero, como el campo de convergencia de los valores es el espacio por excelencia de la libertad, reacio a toda pauta impuesta verticalmente, el mercado, entonces el éxito en la realización del valor conlleva también la necesidad de competir con los equivalentes, y el castigo de perder la propia identidad cuando la competencia no es acompañada por el éxito (¿qué es un valor que no vale, una mercancía que no se vende?).

Todo valor, al poner en juego en el mercado la propia condición vital (valer idealmente *y en la realidad*), entra en un proceso competitivo que no admite contenciones, o, en todo caso, al competir se halla ante la posibilidad de enfrentarse con el límite temible, de toparse con la amenaza mayor: la que proviene de un valor totalmente contrario, que pone en discusión la existencia misma del valor y –digamos– lo amenaza de muerte. De toparse con su «no-valor».

Tendríamos, a nuestro entender, tres movimientos de la conflictividad inherente a lo axiológico; o sea, *valer* significa entrar en tres momentos de la competencia peculiar al espacio donde el valor vale, el mercado; competencia conflictiva en la cual participan la pluralidad de valorizadores (ingreso al mercado económico, axiológico, doxológico), la pluralidad de valores que cada uno juzga libremente (la oferta-demanda axiológica) y la pluralidad de

objetos materiales e ideales puestos en valor como manifestaciones de los mismos. Pero si el poder se predica de las personas (insistamos en la verdad hobbesiana), la conflictividad acontece entre quienes tienen el poder de imponer valores, los seres humanos, en una situación histórica en que se han liberado de las pautas de contención tradicionales; un enfrentamiento que, sin embargo, teorizamos como movimiento de los valores mismos. Veamos estos estadios, entonces.

Ante todo, una competitividad *intra-axiológica*. El objeto que tiene valor (o sea, aquel en el cual el ser humano ha puesto valor) se presenta en la arena del mercado buscando el pulgar para arriba del emperador consumo y la emperatriz opinión pública. Ser el objeto concreto de la compra-venta efectiva es la condición para que se realice el propio «valor de cambio» como precio (reflejo cuantitativo de la identidad como mercancía, producto destinado al mercado como mediación inevitable para alcanzar su destino social). El dinero es mediador porque representa el valor cuantificado como valor de cambio, cuya expresión en el mercado es el «precio». El conflicto anida en la inseguridad de esta realización, y se despliega al compás del ritmo de competitividad entre las mercancías aspirantes a representar –para el consumidor– la más adecuada objetivación, cristalización (*encarnación* diría

Marx) de la utilidad que se aspira a obtener con el consumo de ese objeto.

Aquí es ya perceptible a su modo la vuelta de tuerca de la representación económica: el dinero representa el valor de la mercancía en lo que hace a su cambiabilidad o equivalencia determinada cuantitativamente; pero, a su vez, cada mercancía concreta, en carne y hueso (sobre todo cuando se trata de la capacidad laborativa), compite por ser ella, en su individualidad, el representante del «valor de uso» que satisface las necesidades correspondientes. Esto es: el dinero es el representante universal abstracto (más allá de su sostén material: metal, papel, imagen electrónica, etc.) y por eso mismo cuantificador de la equivalencia. Esta determinación está sometida a los vaivenes que le impone el pluralismo que caracteriza tanto al momento *originario* (pluralidad de productores de la misma mercancía, que a través de éstas compiten para que su producto sea el que se vende), como al momento *final* (pluralidad de consumidores necesitados de ese mismo objeto, o sea aquellos que evalúan con sus juicios reflexionantes qué compran en vista de sus respectivas necesidades).

El presupuesto evidente es que existe un defasaje entre los intercambios efectivamente *realizables* y los eventualmente *posibles*; y que los avatares del mercado encierran una incógnita que es condición de posibilidad del mercado mismo, pues en su con-

cepto rechaza la idea de ser controlado exógenamente, o sea por la política.[12]

Cierto es que esta forma de competencia queda afuera del análisis schmittiano, tal vez por ser la más intrínsecamente económica y, sobre todo, porque Schmitt no desarrolla una genealogía conceptual de la violencia axiológica. *Pero el dinamismo que conduce a la tiranía de los valores tiene aquí su primera configuración.* Si la planteamos en los términos de las filosofías de los valores, podemos darle esta traducción metafísica: ¿qué concepto de divinidad representa más acabadamente el valor religioso? ¿Qué obra de arte representa más acabadamente el valor estético de la belleza? Etcétera.

En segundo lugar, una competitividad *inter-axiológica.* La movilidad de los valores no sólo caracteriza el aspecto cuantitativo de la equivalencia, sino que se desarrolla también en la forma de un conflicto por ocupar las mejores posiciones en la escala que da cuenta de su ubicación en el sistema evaluativo de las subjetividades que llevan a cabo la puesta en valor o juicio evaluativo. Si bien Schmitt se ocupa de este dinamismo, en tanto es un tema tratado por los

---

12. Sin embargo, Marx entiende también que, inclusive cuando la revolución haya liquidado la sociedad burguesa, pero sin que todavía encuentre plena realidad la comunista, o sea en la sociedad dictatorial de transición bajo el control y la administración del Partido, sigue rigiendo la ley del valor-trabajo contenido.

axiólogos más destacados (como Scheler), lo considera como competencia entre valores diversos. Es decir: ¿qué valor ocupa la cima de la escala axiológica: el religioso, el moral, el político, el económico, etc.? Aun cuando la misma tensión por alcanzar la posición jerárquica superior puede afectar el sistema o estructura *interna* a cada valor,[13] el dinamismo se visualiza donde es más intenso: entre valores. También esta competencia responde a la *ratio* económica, pero su especificidad es que acontece en un mercado constituido, del lado de la demanda, por la multiplicidad de actitudes judicativas, tantas como sujetos valorizadores que participen; y, del lado de la oferta, por los distintos valores que sostienen cada propuesta subjetiva. Forma parte de este movimiento la degradación de un valor, que puede llegar a transformarlo en un «sinvalor»; pero también el movimiento contrario: revalorizar lo carente de valor y ponerlo nuevamente en jerarquías más elevadas.

Va de suyo que el objetivismo universalista de la axiología, o, mejor, que los creyentes en él niegan que

13. *Valga* como ejemplo: ¿qué elemento del valor político es el más importante: la institucionalidad, la capacidad decisoria en las crisis, la recepción positiva de las críticas públicas, etc.? En lo relativo al valor religioso, entendemos que la fe es el elemento superior, y coincidimos con Hobbes y Schmitt en que, si esa fe no conlleva obediencia a los mandamientos y preceptos divinos (y la angustia culposa por su violación puede ser una parte peculiar de esta obediencia), a la par que una actitud de respeto hacia las normas civiles (que incluye un compromiso patriótico y cívico no simplemente utilitario), resulta sometida a un vaciamiento de sentido. Este último aspecto es, por cierto, altamente discutible.

haya un proceso análogo al de la *producción* de mercancías en la identidad de entidades –los valores– caracterizadas por sus cultores como ideales y *eternas*.

La tercera competitividad conflictiva es la más destacable. Se desarrolla *entre el valor y el no-valor*, y su dinamismo no se aquieta hasta no llegar a las últimas consecuencias: el aniquilamiento del otro sin miramientos. Es la configuración central del ensayo schmittiano.[14]

XIII

Hemos llegado al aspecto decisivo de la antipoliticidad de la axiología. Ya hemos señalado que la disponibilidad al intercambio es estar dispuesto a transigir, negociar, someter lo propio (el objeto, cualidad, aspiración o lo que fuere) a la inevitable relativización ínsita en el *a cambio de*...[15] La universalización

---

14. El *Jurist* no aceptaría esta genealogía, pero creemos que la filiación puede sostenerse: Rousseau veía en el gesto de compararse con el otro el origen de la injusticia.
15. En plena Depresión (1932), Hollywood proporciona la teatralización más popular del estado de naturaleza liberal con el famoso «Me Tarzan, you Jane» y confirma la opinión de Adam Smith sobre el fundamento de la división del trabajo en la propensión esencial del ser humano al intercambio, evidente en el lenguaje mismo (1763 *circa*: «a certain principle or propensity in human nature [...] common to all men, and to be found in no other race of animals, a propensity to truck, barter, and exchange one thing for another»). Ya Turgot, a mediados de siglo, había asociado comunicabilidad lingüística y dineraria.



del valor y del poner en valor conlleva renunciar a que la identidad ontológico-práctica pueda connotar una instancia *sustancialmente* incapacitada de devenir valor o ser puesta en valor, es decir refractaria a ingresar en el movimiento de la transacción utilitaria. La filosofía de los valores, al transponer esta *ratio* a la dimensión ética, política y jurídica (¡con propósitos contrarios al efecto que produce!), derrumba la estabilidad, el carácter inconmovible que debe distinguir a todo elemento fundacional de orden estatal, es decir los dogmas, creencias y principios que sostienen el eje de la Constitución y del Estado de Derecho, a la par que sustituye la decisión fundacional de orden estatal con la transigencia infinita peculiar a todo *lo que vale*.

La pulsión incontenible que el valor tiene a valer en la realidad significa que poner en valor es imponer ese valor. Este dinamismo es correlativo a la neutralización económico-axiológica de la mediación institucional como *cruce* de fundamento trascendente y visibilidad en la inmanencia. La consecuencia de esta articulación, que Schmitt destaca, es la guerra total entre la subjetividad que se autodefine *justa* a partir del valor que pone y del modo de realizarlo, librado a su arbitrio, y la *injusta*, su contraria que, por ser tal y amenazante, debe desaparecer. Todo valor vive de destruir su no-valor. En última instancia, en el mero comparar y cam-

biar anida el derecho/deber de destruir todo lo que amenace la transacción, pues en ésta radica la esencia de la convivencia racional; consecuentemente, en la tolerancia se encierra la máxima intolerancia contra los juzgados como intolerantes; en la libertad sublime late el despotismo contra los tachados de no quererla; en el valor, la *Tyrannei*.

La relatividad esencial del valor, su movilidad irrestricta, lo obliga a una lucha continua, lo obliga a estar siempre atacando a quien puede paralizarlo, el no-valor. Esta dialéctica se sustrae al régimen contenedor de la conflictividad mediante una peculiar regulación jurídica, que en Occidente se estructuró conjuntamente con la configuración estatal. Nos referimos al desarrollo y a la aceptable vigencia del derecho internacional de la guerra, al menos mientras ésta no asume como conducta bélica la marca de *totalización* (ausencia de límites) conexa a la irrupción de las masas en la vida política y societal de los Estados y al avance incontenible de la sociedad civil sobre (y en detrimento de) la soberanía, a partir de la segunda mitad del siglo XIX aproximadamente.

La horizontalidad es potencialmente belicosa porque es la dimensión (o espacialidad metafórica) donde se encuentran en pie de igualdad las pretensiones y postulaciones pluralistas que provienen de tantas subjetividades autónomas, cuantas visiones particularistas, intereses corporativos, facciones

y diversidad de opiniones se den en torno a los problemas que los valores deberían legitimar objetiva y universalmente. Si poner en valor es imponerlo como fuere, la violencia sin juez superior más que la conciencia de quien la desencadena es incontenible y se incrementa sin tope apenas la movilidad económico-axiológica resulte obstaculizada. La ausencia de la mediación estatal lleva a la luz el desemboque de la neutralización: cuando el enfrentamiento se agrava, las posiciones se reconocen recíprocamente como no-valor, y a diferencia de lo que es propio de la *enemistad política* en sentido schmittiano, el enemigo axiológico no es merecedor de otro tratamiento que la discriminación, criminalización y exterminio, acompasado sólo por la eficiencia técnica de los medios empleados. Siendo negatividad absoluta, el *otro* es inhumano y debe ser removido, no importa cómo. En léxico axiológico: destruir el no-valor es el valor *a priori* por excelencia, la condición primera de la propia identidad y estabilidad. Mucho más importante que las tensiones y rispideces que provocan los desplazamientos en la escala axiológica («*comprendre c'est pardonner*») es estar continuamente eliminando el no-valor amenazante («*comprendre c'est détruire*»).

El principio de esta dialéctica del valor es que «la negación absoluta del no-valor es un valor positivo», o sea: el *valer* del valor depende de hacer desapa-

recer el no-valor, *de cualquier modo*. La reflexión schmittiana lleva a la luz la negación de lo político y neutralización trágica de la estatalidad que ha sido distintiva de los enfrentamientos del último siglo y medio.[16] La estabilidad de la *pax commutativa* legitima la intensificación de la violencia fuera de toda contención.

Este momento extremo de la conflictividad que la lógica del valor encierra y fomenta es el que más le interesa a Schmitt y el hilo conductor de su planteo. A su entender, esta belicosidad que borra todas las distinciones iusinternacionalistas clásicas encuentra su correlato filosófico secularizado en lo que llama (con una fórmula de Hartmann, a la que le imprime precisamente estas connotaciones) *tiranía de los valores*, cuya conclusión es el enfrentamiento total entre valor y (su) no-valor. Schmitt

---

16. Si el Estado leviatánico propone la neutralización *política* de las guerras civil-religiosas de la primera Modernidad, pueden tomarse las guerras de la Revolución Francesa (no sin anticipaciones notables en las de la independencia norteamericana) como el comienzo del desmonte de tal normativización de la guerra entre las naciones occidentales en el territorio europeo. El fenómeno es sintomático: mientras se elaboran doctrinariamente los tratados clásicos acerca del *ius ad bellum* e *in bello* (con distinciones básicas como las de enemigo y criminal; guerra civil y guerra internacional; población civil y combatientes; zonas pacificadas y campos de batalla; países en guerra y países neutrales), simultáneamente resulta incontenible el desvanecimiento de todos los preceptos correspondientes en la práctica concreta de los enfrentamientos, *legitimando las conductas bélicas más brutales con la finalidad de defender la razón, la paz, la libertad y valores semejantes* (antes de la Primera Guerra, valgan los ejemplos de la Guerra de Secesión estadounidense y la de Crimea). Nuestra actualidad confirma esta conducta.

acentúa la pre- y sobre todo anti-politicidad de la lucha *entre* esos dioses secularizados (y burocratizados) que son los valores, y de cada uno de ellos *contra* su duplicación negativa. Sólo que el estado de excepción contemporáneo, *post mortem* del Estado, se encuentra irremediablemente agravado por la pasmosa eficiencia de armas hipertecnologizadas (un logro de la ciencia *wertfrei*). Los actores de la axiología se han autorizado a proclamar valores y efectivizarlos con toda la fuerza de la que dispongan, han ficcionalizado una entidad legitimante que exige de ellos apelar a cualquier recurso para imponerlos. No se trata simplemente de que el sistema de los valores, como todo sistema, consista en una coexistencia de equilibrios y desequilibrios sectoriales y efímeros, donde la disfunción parcial es funcional; sino de que el gesto de «autodeterminación» moderna (Blumenberg) tiene su conclusión coherente en el antagonismo ilimitable entre esos mismos actores. Quien se unge a sí mismo hermeneuta y ejecutor absoluto (*i.e.* absuelto de otra obligación que no sea la que él se ha impuesto), se lanza al enfrentamiento despiadado con quien hace lo mismo, pero desde una toma de posición negativa y excluyente, por ende intolerable.

Schmitt acoge la enseñanza hegeliana: la alteridad extrema es identidad extrema, y cuando esta lógica se asienta en la inmediatez y la mala media-

ción desemboca en el empirismo grosero y, lo que es peor pues concierne a la praxis, en el fanatismo destructivo, pues la violencia es el único instrumento disponible para dar realidad a los posicionamientos subjetivistas. Sólo que Schmitt recepta a Hegel con la conciencia de que la superación de lo perimido y reposición de lo verdadero en una configuración más elevada, la «*Aufhebung*» que el gran filósofo proponía, no tuvo ni puede tener lugar.[17]

Concluimos nuestra lectura con esta observación. No es mera retórica la expresión que Schmitt elige como el núcleo en torno al cual giran todas estas consideraciones: «punto de ataque». Lo indicado da cuenta del aspecto por el cual una legitimación axiológica del orden ético, político y jurídico, en tanto filosofía de las *perspectivas*, *puntos de vista*, *opiniones* y semejantes, lleva en su esencia más íntima la justificación del recurso a la máxima e incontenible violencia para imponer lo que es meramente subjetivo (singular o colectivo) y faccioso, pues toda mediación en cruz ha quedado desactivada.

---

17. Entre la crítica de Hegel al *deber ser* (y a su transcripción fenomenológica en el Terror) y la de Schmitt a los *valores* (y a su correlato real en la conflictividad ilimitada que está denunciando) hay una desproporción análoga a la que hay entre la primera manifestación y el estadio de pleno cumplimiento y persistencia asegurada de una misma lógica secuencial. Agreguemos que el actor kantiano, por estéril y muda que su conciencia moral sea respecto de sus compromisos existenciales en el fuero externo, está de algún modo condicionado por una universalidad más sólida que la axiológica. El hobbesianismo del Kant pensador del Estado es sintomático de un cierto asidero en lo político.

Ahora bien, si desplazamos la perspectiva de la posición de ataque a la de defensa, es obvio que el punto elegido por el atacante es el punto débil, el flanco más desprotegido del atacado. La táctica argumentativa de Schmitt es altamente significativa: su crítica a la axiología encuentra el segundo significado del término «punto de ataque» en el primero, es decir que ataca al atacante donde éste, al mostrar su agresividad, desnuda la debilidad de su prepotencia orgullosa. Esta endeblez y peligrosidad de los valores radica en su economicismo antipolítico. Quien impone valores ejerce contra su adversario (contra quien representa el no-valor correspondiente) la «agresividad inmanente» a todo valor; en este caso: al invocado e impuesto recurriendo a cualquier medio para hacerlo. La antipoliticidad que le objeta duramente Schmitt a la axiología, para mostrar que la marca de su debilidad (la pretensión de la axiología de superar el relativismo nihilista se muestra como ratificación y confirmación del mismo), la flaqueza, entonces, de su indiscriminada capacidad agresiva consiste, precisamente, en que el valor justifica, legitima y alienta la violencia irrestricta, antitética a lo político.

Jorge E. Dotti

Nota del traductor

El ensayo *La tiranía de los valores*, presentado originalmente como ponencia en 1959 en un encuentro en Ebrach, Alemania, fue publicado por Carl Schmitt en 1960 en una edición privada de doscientos ejemplares, exclusiva para los asistentes a ese encuentro. Los *Ebracher Seminare* se celebraban todos los años. Su promotor y director era Ernst Forsthoff y había dos grupos de conferencistas: los mayores y consagrados –Arnold Gehlen, Werner Conze, Joachim Ritter, Hans Barion y el propio Carl Schmitt, entre otros– y los jóvenes como Reinhart Koselleck, Hans-Joachim Arndt, Marianne Kesting, Helmut Quaritsch y, también, los integrantes del grupo de Münster: los hermanos Böckenförde, Robert Spaemann, Hermann Lübbe y otros. En 1961 se publicó una versión corregida del ensayo en la *Revista de Estudios Políticos*, nº 15. En 1967, en honor a Ernst Forsthoff en su sexagesimoquinto aniversario y como parte de la colección *Ebracher Studien*, se reunieron en un solo volumen varias ponencias presentadas en dos seminarios de Ebrach, bajo el nombre *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, Kohlhammer, 1967. En ese volumen se incluyó el ensayo de Schmitt y una introducción general escrita para la ocasión. Aquí publicamos ambos textos y nos basamos en una edición posterior: Carl Schmitt, Eberhard Jüngel, Sepp Schelz, *Die Tyrannei der Werte*, herausgegeben von Sepp Schelz, Hamburg, Lutherisches Verlagshaus, 1979.

La tiranía de los valores

Introducción (1967)*

Las reflexiones de un jurista que aquí se publican forman parte de una discusión sobre «virtud y valor en la doctrina del Estado». La discusión tuvo lugar tras una ponencia del profesor Ernst Forsthoff, el 23 de octubre de 1959 en Ebrach. Forsthoff señaló que la virtud todavía conservaba un lugar en la doctrina del Estado del príncipe absoluto, mientras que el sistema de legalidad del Estado de Derecho burgués no sabe ya qué hacer con una palabra y un concepto como *virtud*.

El *valor* se ofreció como una suerte de sustituto. Ya antes de la Primera Guerra Mundial se había intentado una «rehabilitación de la virtud» desde el punto de vista de la filosofía del valor (Max Scheler, 1913). Después de la Primera Guerra Mundial, diversos conceptos y líneas de argumentación provenientes de la filosofía del valor se introdujeron en

* Por los atinentes comentarios a una versión preliminar de esta traducción agradecemos al Prof. Jorge E. Dotti.

el *corpus* de doctrina estatal y constitucional referido a la Constitución de Weimar (1919-1933) y buscaron interpretar la Constitución y sus derechos fundamentales como un sistema de valores. En ese entonces, la jurisprudencia adoptó una posición reservada. Fue recién después de la Segunda Guerra Mundial que los tribunales alemanes fundamentaron cada vez más sus decisiones con puntos de vista derivados de la filosofía del valor.

Se trataba, desde un punto de vista práctico, de la reinterpretación bien intencionada de los derechos fundamentales, de la así llamada eficacia respecto de terceros y de su validez inmediata en la esfera del Derecho Privado, así como de una fecunda interpretación de la palabra *social* en los artículos 20 y 28 de la Ley Fundamental de Bonn del 23 de mayo de 1949.[1] El problema de la ejecución de la

1. Con «eficacia [de los derechos constitucionales] respecto de terceros» (*Drittwirkung*), Carl Schmitt se refiere a lo que en la doctrina alemana se entiende como el segundo aspecto del doble carácter de los derechos fundamentales, esto es, no su connotación subjetiva o eficacia inmediata –los derechos son facultades reconocidas a los individuos por el ordenamiento jurídico y se refieren a la relación, vertical, entre el individuo y el Estado–, sino su connotación objetiva o eficacia mediata –los derechos expresan y refuerzan un sistema objetivo de valores contenido en la Ley Fundamental–. Esto significa que tales derechos rigen y se aplican en forma horizontal en la relación entre individuos particulares en el ámbito del derecho privado. Por lo tanto, según el Tribunal Constitucional Alemán, este sistema de valores objetivos rige todos los ámbitos del ordenamiento jurídico y debe aplicarse como un axioma constitucional a través de todo el sistema legal. En la resolución de conflictos entre particulares los jueces están obligados por ende a considerar el «efecto radiante» de los derechos fundamentales respecto de terceros. En

Constitución en el marco del Estado de Derecho alcanzó su íntegra envergadura. Forsthoff sostuvo su posición en varios ensayos y conferencias, recopilados ahora en el libro *Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1950-1964* [El Estado de Derecho en transición. Tratados constitucionales 1950-1964].[2] Ha impactado definitivamente en el núcleo del asunto con un enunciado sencillo y claro: «el valor tiene su propia lógica».

I

Al interpretar la Ley Fundamental de Bonn, los tribunales de la República Federal Alemana se fiaron de la lógica del valor sin grandes reparos. Con eso no se ha dicho aún que la lógica del valor haya alcanzado entre nosotros fuerza jurídica y fuerza de ley, como si, tras convertirse en una suerte de «estado del arte vinculante» –es decir, de jurisprudencia de los tribunales superiores alemanes–, se hubiese transformado finalmente en una versión alemana del *judge made law*. En cualquier caso, el

---

Argentina, y a modo de ejemplo, puede verse esta teoría de la «irradiación» en el voto mayoritario del fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación del 5 de septiembre de 1958 en la causa «Houssay, Abel F. A. representando a Kot, Samuel S.R.L., denuncia Kot, Juan» (publicado: Fallos 241:291. JA 1958-IV-227). [Nota del Traductor]

2. Stuttgart, 1964.

legislador de la República Federal adopta también en este respecto una posición reservada. En cambio, un juez, en cuanto funcionario judicial, necesita una fundamentación objetiva para sus juicios y decisiones; para ello se le ofrece hoy una multiplicidad de filosofías del valor. La pregunta sería si tal multiplicidad está en condiciones de proporcionar las fundamentaciones deseadas de manera universalmente convincente y objetiva. Quizás algún juez de la República se siente pionero de determinados valores; sin embargo, probablemente tendría reparos en oficiar de pionero de fuerzas, poderes, metas e intereses que se presentan con un visado otorgado por la filosofía de los valores. Pero de ninguna manera debe él desdeñar la pregunta por la lógica propia de los valores como si se tratara de una contienda sobre palabras. Como observador práctico, el jurista advertirá al punto que las oposiciones más extremas se disputan en el momento decisivo bajo la forma de una contienda en torno a palabras. Como teórico reflexivo, el jurista comprenderá la diferencia entre *fuerza* jurídica, *bien* jurídico y *valor* jurídico y no la desdeñará como si se tratara de un matiz carente de significado. Como estudioso de la historia del derecho, el jurista sabe que la propiedad fue primeramente la *cosa* misma (*res mea est*), luego se convirtió en un «*derecho*» real «*a* la cosa» y ahora se reduciría a un mero *valor*.

También el legislador, cuyas disposiciones deberían normalmente trazar límites calculables al espacio de juego de una lógica de valor sin impedimentos, puede caer con su lenguaje oficial en el diccionario de una de las tantas filosofías del valor. Así, por ejemplo, la fundamentación del proyecto de una «Ley para el nuevo ordenamiento de la protección de la personalidad y del honor en el Derecho Civil» comienza literalmente con la siguiente oración: «en la democracia libre, la dignidad del hombre es el más alto valor. Ella es inviolable».[3] Lo que sea el valor queda en suspenso.

Quizá se anuncia en tal modo de hablar algo muy sencillo y actual: una sociedad múltiple, esto es, híper-desarrollada, pluralista, compuesta por numerosos grupos heterogéneos, tiene que transformar el espacio público adecuado a ella en un campo de ejercicio para manifestaciones de la lógica del valor. Los intereses grupales aparecen entonces como valores en la medida en que transforman categorías jurídicas esenciales en valores ubicados en un sistema adecuado a dichos intereses. La transformación en valores, «la puesta-en-valor», hace conmensurable lo inconmensurable.[4] Bienes, metas, ideales

---

3. Deutscher Bundestag, III Período Electivo, publicación nº 1234.
4. Como aclara Schmitt más abajo, la constelación léxico-conceptual de *valor* en el idioma alemán es difícilmente traducible. El criterio que aquí seguimos consiste en evitar neologismos y en seleccionar palabras habituales

e intereses completamente desconectados –por ejemplo, los que corresponden a iglesias cristianas, sindicatos socialistas, asociaciones de agricultores, médicos, víctimas, damnificados y expulsados, familias con muchos hijos, etc., etc.– se vuelven de esa forma comparables y se convierten en materia de negociación, de tal modo que se torna posible calcular un cupo en la distribución del producto social. Esto tiene su razón de ser en tanto y en cuanto se es consciente de la particularidad específica del concepto de valor y se busca su sentido concreto allí donde tiene su lugar, es decir, en el ámbito económico.

Una transformación en valores, una puesta en valor de carácter universal, está hoy en curso en todos los ámbitos de nuestra existencia social y se halla documentada incluso en el lenguaje oficial de las más altas esferas. Eso muestran las traducciones de

---

del español que den cuenta del sentido mentado en el texto. Asimismo, en los casos en los que fue posible, intentamos reponer un equivalente de los juegos de palabras en alemán. Hemos traducido *aufwerten* (aumentar el valor de algo) por *valorizar*; *abwerten* (disminuir el valor de algo) por *desvalorizar*; *werten* (valorar, emitir valoraciones) por *valorar*; finalmente, hemos vertido *verwerten*, el término de lejos más complejo, como a) *revalorizar* o b) *poner en valor*, según el contexto. En el texto, el uso de dicho término alude a) a la reutilización eventual de una mercancía que parece hallarse fuera del circuito de la producción y el intercambio y b) al proceso contemporáneo de transformación de toda clase de entidad en un candidato a ocupar una ubicación en el sistema y la lógica del valor y, por ende, a volverse intercambiable. Hemos traducido los términos *Höherwertigkeit* y *Minderwertigkeit* –que sólo aparecen en el apartado V– por *supravalencia* e *infravalencia* respectivamente, para evitar confusiones con el término técnico marxiano *Mehrwert*, *plusvalor*. [N. del T.]

las encíclicas sociales del Papa Juan XXIII «Mater et Magistra» del 15 de mayo de 1961. Aquí la palabra latina *bonum* (bien) se traduce al italiano como *valore* y al alemán como *Wert.*[5] Con frecuencia se justifica este cambio terminológico aduciendo que los términos latinos ya no pueden seguir el *tempo* del desarrollo industrial-técnico moderno. En efecto, en la declaración del II Concilio Vaticano sobre la «relación de la Iglesia con las religiones no-cristianas» del 28 de octubre de 1965 se los denomina –en conformidad con los *bona spiritualia et moralia*– *valores socio-culturales*,[6] que también se hallan entre los fieles de religiones no-cristianas y deben ser reconocidos, garantizados y promovidos.

II

De hecho, la palabra latina *valor* retuvo en las lenguas romances el significado de fuerza, valentía y virtud (en el sentido de *virtus*) con mayor fuerza que la palabra alemana «Wert». Los *valeurs* tienen en la pintura y en la música un sentido estético; aquí pueden también «desencadenarse», esto es, volverse

5. Cf. la nueva traducción, realizada por sugerencia del Episcopado alemán, en la *Herder Korrespondenz* (septiembre de 1961), p. 551, nº 175-76: *valores elevados y supremos, valores espirituales, supremo valor de la vida.*
6. En español en el original. [N. del T.]

absolutos, convertirse en colores ya no más ligados a un sustrato o bien en música ya no ligada a palabras. En el idioma alemán, cien años de rápida industrialización han hecho del valor una categoría esencialmente económica. *Valor* tiene hoy para el sentido común un vínculo tan fuerte con lo económico y lo comercial que esta impregnación ya no puede revertirse; menos aun en un tiempo de progreso industrial, riqueza creciente y permanentes cambios en la distribución. Una doctrina científica del valor forma parte de las ciencias económicas. Allí está en su lugar una lógica del valor. Esto se hace patente en el Derecho de las Reparaciones. El principio de la reparación se basa, como dice Lorenz von Stein, «en la separación de bien y valor, que sólo es posible a través de conceptos de la economía política».[7] Economía, mercado y Bolsa se han convertido de ese modo en el suelo de todo aquello que se denomina específicamente un valor. Sobre ese suelo económico, los «valores» extraeconómicos, por elevados que fueren, únicamente tienen validez como superestructura inteligible a partir de la ley del suelo. *Superficies solo cedit.*[8] Eso no es «mar-

7. *Verwaltungslehre*, tomo VII, Stuttgart, 1868, p. 76.
8. *Superficies solo cedit* es una locución latina, que literalmente significa: la superficie accede al suelo. Proviene del Derecho Romano y se utiliza en el tratamiento los derechos reales. Según este principio, todas aquellas superficies o bienes que se encuentran en un determinado terreno o finca pertenecen, por accesión, al dueño del suelo. Esta norma general puede quebrarse

xismo», sino sólo una realidad efectiva con la cual el marxismo se vincula exitosamente.

La irresistible economización no es por acaso una mera consecuencia o un mero epifenómeno del capitalismo que ha transformado todo, incluso el trabajo humano, en mercancía, valor y precio; capitalismo para el cual el dinero constituye «el valor general de todas las cosas, constituido para sí» y que «priva» a todo lo demás, hombre y naturaleza, de su «valor peculiar».[9] Una filosofía del trabajo completamente anticapitalista trabaja en la misma dirección cuando toma el capitalismo y su propia lógica al pie de la letra y lo consuma. El trabajo humano no debe ser tratado como una mercancía. Bien. ¿Pero qué sucede cuando es tratado como una mercancía para elevar

---

en algunos supuestos: como ejemplo, en los casos en que el valor de la propiedad o el bien es ostensiblemente mayor al del propio suelo. [N. del T.]

9. Estas frases se encuentran en las páginas finales de *La cuestión judía* (1844), respuesta de Karl Marx a las conclusiones de *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*, escrito en 1843 por Bruno Bauer. Marx acusa a Bauer de tratar la cuestión de la emancipación como un problema exclusivamente religioso y no como un problema político-social. Esto último requiere que se descubra el fundamento profano de la religión judía, que Marx ubica en el interés egoísta. En este contexto encontramos las citas que utiliza Schmitt: «El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el cual ningún otro dios puede subsistir. El dinero mancilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el valor general, constituido para sí, de todas las cosas. Ha robado por eso su valor peculiar al mundo entero, tanto al mundo humano como a la naturaleza. El dinero es para el hombre la esencia extrañada de su trabajo y de su existencia, y esta esencia extraña lo domina y él la adora». La cita corresponde a Karl Marx, *Zur Judenfrage*, en: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke. Herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED*, Berlin, Dietz, 1956, tomo I, pp. 374-375. [N. del T.]

su precio? Sólo el trabajo crea el auténtico valor. Bien. Si esto es así, entonces el valor pertenece primariamente a la esfera económica y tiene allí su suelo y su patria, en tanto y en cuanto es posible en general hablar aquí de suelo y patria sin transformar también suelo y patria en valor y mercancía.

¡Y encima un término como *plusvalor*! Con el desarrollo industrial-técnico el plusvalor adquiere dimensiones fantásticas. El producto social crece año a año. Ahora bien, ¿quién es el verdadero creador de este plusvalor completamente sobredimensionado que crece monstruosamente? ¿Quién puede lícitamente atribuirse el mérito de haber producido esta riqueza inestimable y de haber puesto en movimiento de modo *causalmente adecuado* esta serie de milagros económicos? En concreto: ¿quién es el legítimo distribuidor del producto social y quién estima *in concreto* los cupos? Dado que aquí se pregunta por el valor, es preciso por cierto que tales preguntas se planteen, desde un principio, como preguntas económicas.

III

La lógica del concepto económico de valor tiene pues un ámbito racional de justicia conmutativa, *justitia commutativa*, y puede desplegarse allí significati-

vamente bajo el supuesto de una moneda estable. Desde el punto de vista de la ciencia jurídica, se trata de la esfera del Derecho de Obligaciones y del Derecho Comercial, del de Reparación por Daños a la propiedad, del Derecho Tributario y del Derecho Presupuestario y, de un modo particular, también del Derecho de Seguros. Tanto desde el punto de vista histórico-espiritual como desde el de la sociología del conocimiento, el sistema asegurador es una fuente de representaciones sobre el valor que no son fácilmente compatibles con la economía de mercado. También pagos simbólicos de dinero por deshonra, valores ligados a la fantasía o a la afectividad son casos que sólo pueden ser juzgados en el marco de un orden concreto, en el seno del cual tienen sentido. En los derechos penales primitivos, las tasas de indemnización estimaban el cuerpo y la vida de hombres nobles o libres en metálico, pero no en billetes.[10] Pero todo esto nada tiene que ver con una filosofía

---

10. Con «tasas de indemnización (*Wehrgeld Taxen*) del derecho penal primitivo», Schmitt se refiere a la palabra compuesta por *Geld*, «dinero» y *Wer*, del latín *vir*, «hombre», esto es, el precio de un hombre, la reparación que en el antiguo derecho germano estaba obligado a efectuar un asesino en la forma de una compensación económica para aquellos afectados por el crimen. Una parte se pagaba al príncipe como compensación por la pérdida de un súbdito y la ruptura del orden público y otra parte se destinaba al familiar masculino más próximo de la víctima. Se aplicaba sin embargo también como una forma de reparación de otro tipo de actos criminales y dejó de utilizarse en el siglo XII. En el antiguo derecho penal inglés tenía un nombre similar, *Weregild*. La oposición metálico/billete traduce los términos alemanes *Substanzgeld/Chartalgeld*. [N. del T.]

del valor que ha de salvar lo bueno, lo verdadero, lo bello frente al pensamiento causal de una ciencia natural prescindente de valores.

IV

Es indiscutible hoy en día que dos adversarios orientan –de manera consciente o inconsciente– el uso de la palabra «valor» hacia el ámbito económico: el capitalismo y –de modo polémico, pero no menos efectivo– el socialismo anticapitalista. Con una dirección aparentemente muy distinta, un tercer actor acelera este proceso de manera involuntaria. Desde 1848 asistimos a una coexistencia tan notable como llamativa, una simultaneidad, ósmosis y simbiosis de la filosofía del valor y la filosofía de la vida. No corresponde pensar aquí sólo en acontecimientos académicos o puramente histórico-filosóficos, como la fundación de la filosofía de la vida por parte del gran Wilhelm Dilthey. Antes bien, nos interesa una contemporaneidad léxica y conceptual-histórica que va más allá de la disputa de las escuelas y las opiniones doctrinarias y que es capaz de producir una orientación común de ideas y tendencias contrapuestas, por no decir enemigas.

Para toda filosofía de la vida, la vida es, si no el más alto, al menos un valor elevado. Las duplas me-

llizas vida-valor/valor-vida se presentan hace más de cien años en una estrecha contemporaneidad y figuran desde entonces en los libros alemanes bajo la forma de una serie multicolor de contradictoria procedencia, compuesta por títulos involuntariamente sintomáticos y con frecuencia completamente inocentes. La serie abarca por ejemplo desde *Der Werth des Lebens* [El valor de la vida] (1865), de Eugen Dühring, hasta *Der Lebenswert der Rechtsgeschichte* [El valor de la vida de la historia del Derecho] (1947) de Heinrich Mitteis. En el sistema de valores y el diccionario de la cosmovisión racista, valor y vida aparecen íntimamente unidos en la más alta ubicación. Hitler declaró (el 10 de noviembre de 1938 ante la prensa) al hombre, es decir, al hombre alemán, como un «valor incomparable»; el pueblo alemán era el «más alto valor que hay en general sobre esta tierra». Alfred Rosenberg entrevió en el «servicio a los más altos valores» el «sello del verdadero genio».

Las distintas filosofías de la vida se tuvieron con frecuencia a sí mismas por una superación del materialismo o, en todo caso, se presentaron gustosamente como tales. Esto no modifica el hecho de que sus valoraciones, valorizaciones y desvalorizaciones hayan desembocado en una secularización generalizada y hayan acelerado en ese contexto la tendencia de la ciencia neutralizadora a extenderse por doquier. La

transformación en valor no es por cierto otra cosa que la transposición en un sistema donde cada valor recibe una ubicación. Por medio de continuas reubicaciones en la escala de valores, esta transformación posibilita continuas transvaloraciones, tanto de los sistemas mismos considerados como un todo, como también en el seno de un sistema de valor. Asimismo se abren posibilidades fantásticas para revalorizar lo que ha perdido su valor y para suprimir lo que ha quedado fuera del ámbito del valor.

No importa, pues, que los valores religiosos, espirituales o morales sean colocados en una ubicación elevada ni que los valores vitales, como los llama Max Scheler, califiquen como más valiosos frente a los valores materiales y como menos valiosos frente a lo espiritual. Lo decisivo es que *todos* los valores, desde el más elevado hasta el más bajo, se encarrilen en el riel de los valores.[11] La posición y ocupación de las ubicaciones es secundaria en importancia; la lógica del valor funciona primariamente a partir del valor y sólo secundariamente a partir de su ubicación. Cuando se lo incluye en un sistema, incluso el valor más elevado se convierte en un valor al que se le ha

11. Al traducir *rangieren* por *encarrilar*, hemos optado por la connotación ferroviaria de la metáfora schmittiana. Sin embargo, en esta traducción pasa a segundo plano un sentido presente en el verbo alemán –pero también en inglés (*rank*) y en francés (*ranger*)–, a saber: ocupar una ubicación en una escala. [N. del T.]

asignado una ubicación. Se transforma en un valor a partir de lo que es o de lo que era hasta el momento. Sea cual fuere el más alto valor que haya sido estipulado –Dios o la humanidad, la persona o la libertad, la mayor felicidad para el mayor número o la libertad de la investigación científica–, ante todo y por sobre todo se trata siempre en primer término de un *valor* y sólo luego del valor *supremo*. Si no fuera un valor, no correspondería en general que aparezca en la escala de valores. Incluso un ultra-valor que no sea un valor no puede ser reconocido por ningún sistema de valores. Resta pues sólo el no-valor, que debe ser excluido del sistema de valores, ya que la negación absoluta del no-valor es un valor positivo. Dios puede ser para el pensamiento según valores el más alto valor, pero sólo eso y nada más. En los sistemas de valores ateos, que los hay, Dios se convierte por el contrario en el absoluto no-valor. Para un pesimista en sentido ontológico, como Eduard von Hartmann, «el ser mismo» se convierte «en no-valor».

Algún que otro teólogo, filósofo y jurista esperan de una filosofía del valor cualquiera la salvación de su existencia como teólogos, filósofos y juristas, esto es: la salvación del avance irresistible de una cientificidad natural prescindente de valores. Éstas son esperanzas vanas. La puesta en valor universal sólo puede acelerar el proceso de la neutralización universal, pues también transforma en valores

los fundamentos de la existencia teológica, filosófica y jurídica.[12] El error en el que descansan aquellas esperanzas se asemeja al error del noble caballero que vislumbra un reconocimiento de su caballo y un aseguramiento de su existencia caballeresca en el hecho de que la técnica energética moderna necesita caballos de fuerza.

La neutralización universal suprime todas las oposiciones tradicionales; también la oposición de ciencia y utopía, con la cual Friedrich Engels pudo trabajar tan exitosamente en su época, cuando escribía su tratado sobre «el desarrollo del socialismo desde la utopía hacia la ciencia» (1882). Hoy vemos que la utopía y la ciencia se hallan en sintonía desde hace largo tiempo. La utopía se vuelve científica –*¡quels savants que les poètes!* había ya exclamado el matemático Henri Poincaré (muerto en 1912) cuando ni siquiera podía presentir la actualidad de Jorge Luis Borges, el escritor premiado en 1961– y la ciencia se vuelve utópica, como se anuncia particularmente en declaraciones de célebres biólogos, bioquímicos y evolucionistas.[13]

---

12. Sobre este tema puede consultarse Carl Schmitt, «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen», en *Der Begriff des Politischen*, Berlin, 1996 [6ta. edición, 4ta. reimpresión de la edición de 1963], pp. 79-95. [N. del T.]
13. Por su obra *Ficciones*, Jorge Luis Borges compartió en 1961 con Samuel Beckett el «Premio Internacional de Literatura Formentor» otorgado por el Congreso Internacional de Editores en Formentor, Mallorca, España. [N. del T.]

Para todas las utopías sociales y biológicas se hallan a disposición, por consiguiente, valores de toda clase. El valor y la lógica extra-económica del valor se muestran incluso como motores de la utopía. Era natural por tanto, en el marco de un tema como «secularización y utopía», traer a colación algunas consecuencias jurídicas concretas de la lógica extra-económica del valor y prácticamente iba de suyo que el aporte a la discusión sobre la tiranía de los valores, en la versión realizada en ese momento –que es la que aquí se vuelve a publicar–, había sido pensado a partir de la ponencia de Forsthoff sobre «virtud y valor en la doctrina del Estado».

V

El interés que la jurisprudencia alemana mostró después de la Segunda Guerra Mundial por proveerse una fundamentación basada en la filosofía de los valores iba mano a mano con una revitalización del Derecho Natural. Ambas cosas expresaban el extendido afán de superar la mera legalidad del positivismo jurídico y conquistar el suelo de una legitimidad reconocida. Para algún que otro jurista, la filosofía de los valores tenía, en comparación con el derecho natural tomista, la gran ventaja de su cientificidad y modernidad. Para la ansiada superación de positi-

vismo y legalidad sólo era apropiada empero una doctrina material de los valores. La doctrina puramente formal de los valores de la filosofía neokantiana era demasiado relativista y subjetivista para proveer lo que se buscaba, a saber: el sustituto científico para un Derecho Natural que ya no proporcionaba legitimidad alguna. Justamente este sustituto lo ofrecía de modo aun más explícito la doctrina material de los valores, derivada de la fenomenología de Max Scheler. Su obra principal (1913-1916) ya había anunciado por cierto en el título lo que se estaba buscando: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [El formalismo en la ética y la ética material de los valores]. A los ojos de Scheler, Max Weber es un jurista nominalista y un demócrata formalista; el ideal científico de una ciencia prescindente de valores «está de hecho ligado a la democracia moderna» y Scheler quiere superar justamente este formalismo con su ética material de los valores; pues a la historia, dice él, no la impulsa la democracia sino las élites, las minorías, los conductores y las personas.[14] De hecho, Max Weber jamás cifró en el «valor» la última palabra o la conclusión última de la sabiduría. Para él, el pensamiento según valores era bienvenido porque le daba la posibilidad científica

14. Cf. *Gesammelte Werke*, tomo VIII, 2da. edición, Bern/München, 1960, pp. 430 ss., 481.

de desarrollar sus visiones históricas y sociológicas aun a pesar de las inhibiciones y reparos del pensamiento «puramente causal». «Valor» era para él ante todo un recurso para su trabajo científico, una herramienta que le allanaba el camino para sus «tipos ideales». Por lo demás, le parecía a todas luces pensable que «la expresión *valor* bien podría desdeñarse», si la cosa se pusiera seria y se tratara de la «vivencia en su forma más concreta».[15]

Una discusión como la de Ebrach, de la cual participaron teólogos, filósofos y juristas, tropezará siempre con esta oposición entre doctrina formal y material de los valores e invocará siempre a los dos nombres representativos de esta oposición: Max Weber y Max Scheler. En lo que se refiere a nuestro tema científico-jurídico –reinterpretación de los derechos fundamentales y de la Constitución como un sistema de valores, eficacia de los derechos fundamentales frente a terceros y transformación de la ejecución de la Constitución en una ejecución de valores– estamos frente a lo siguiente: que la ejecución de la Constitución a partir de una ejecución de normas y decisiones debe ser transformada en una eje-

15. Weber ejemplifica a partir del caso en que un hombre le dice a su mujer: «en un principio nuestra relación era sólo pasional, ahora es un valor» (en el ensayo sobre el sentido de la prescindencia valorativa, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1951, pp. 492 ss.; véase la edición francesa de Plon, a cargo de Julien Freund, pp. 426 ss.).

cución de valores. Es preciso por ello que tengamos en mente que la lógica del valor se distorsiona tan pronto como abandona su esfera de pertinencia –la de lo económico y la *justitia commutativa*– y transforma y pone en valor aquellas cosas que no son bienes económicos, intereses, metas o ideales. El valor elevado justifica entonces pretensiones no susceptibles de cálculo y atribuciones de minusvalía. La ejecución inmediata del valor destruye la ejecución jurídicamente significativa, que sólo tiene lugar en órdenes concretos, sobre la base de disposiciones fijas y decisiones claras. Es un error funesto creer que los bienes e intereses, metas e ideales que se hallan aquí en cuestión podrían ser salvados de la cientificidad natural moderna y su prescindencia valorativa a través de una *puesta en valor*. Los valores y las doctrinas del valor son incapaces de fundamentar legitimidad alguna; justamente, no pueden más que poner en valor.

La diferencia entre hecho y derecho, *factum* y *jus*, el establecimiento de los hechos, por un lado, y la estimación, motivación, evaluación de los hechos y decisión, por el otro; las diferencias entre relación y voto, entre estado de cosas y fundamentos de una decisión, todo ello es cosa corriente hace mucho tiempo para los juristas. La práctica y la doctrina del derecho trabajan hace milenios con medidas y criterios, con afirmaciones y negaciones, con reco-

nocimiento y recusación. ¿Qué sucede y qué hay de nuevo cuando hoy en día se busca para todo esto una legitimación basada en la filosofía de los valores?

Sucede que se intenta encontrar la salida para la situación crítica en la cual había caído la pretensión científica de las ciencias del espíritu, a causa del gran avance del modelo de cientificidad natural del siglo XIX europeo; en otras palabras: la filosofía de los valores es una reacción a la crisis provocada por el nihilismo del siglo XIX. Lo que hay de nuevo es algo negativo, no en el sentido aritmético de *más* o *menos*, tampoco en el sentido de una superación dialéctica de lo negado, sino como agregado específico de degradación, discriminación y justificación de un aniquilamiento. Hoy ya no debemos dejarnos descarriar por reminiscencias del significado preindustrial y con frecuencia aún confortable de la palabra alemana «valor». Aquí nos concierne la pretensión de relevancia jurídica y la ejecución. Aquí toda valoración ejecutada fuera de su esfera pertinente, la económica, se vuelve, en su enunciado mismo, negativa; por cierto, en cuanto discriminación de lo minusvaluado o como declaración de no-valor cuya meta es la desactivación o aniquilación del no-valor. En comparación con el acto de declarar algo como no-valor, declarar sencillamente que algo ha perdido su valor deja distintas posibilidades abiertas: puede expresar el com-

pleto desinterés de quien valora; incluso puede mantener abierta la posibilidad de otra forma de revalorización («revalorización de lo que ha perdido su valor»); puede finalmente orientarse a una declaración de no-valor. Tratar algo como «valor» le confiere la apariencia de realidad efectiva, objetividad y cientificidad propias de la esfera económica y de la lógica del valor adecuada a esta última. Pero no debemos ilusionarnos: en la esfera extra-económica el planteo tiene carácter negativo y la lógica del valor extra-económico superior y supremo se pone en marcha a partir del no-valor.

«La referencia a la negación es el criterio para determinar si algo pertenece al ámbito de los valores.» Heinrich Rickert explica este enunciado indicando que no hay existencias negativas pero sí, desde luego, valores negativos.[16] La agresividad allí contenida (el «punto de ataque») del pensar según valores pasa a segundo plano para el jurista cuando se trata de teorías del valor estrictamente formales, neokantianas. El acentuado carácter subjetivo y relativo de las doctrinas puramente formales del valor genera la apariencia, a simple vista, de una ilimitada tolerancia. Un acentuado positivismo jurídico y normativismo excluye una ejecución inmediata de valores que sobrepase la disposición instituida. Ahora bien, cuando la

16. *System der Philosophie*, Primera Parte, Tübingen, 1921, p. 117.

lógica del valor adquiere validez, su agresividad inmanente únicamente cambia de lugar. No es necesario que profundicemos esto aquí; menos aun hemos de elucidar las dos caras contrapuestas del «comprender», cuyo resultado práctico puede ser un «perdonar todo» (*comprendre c'est pardonner*), pero también un «destruir todo» (*comprendre c'est détruire*), si es que quien comprende afirma comprender lo comprendido mejor de lo que éste se comprende a sí mismo.[17] En lo que se refiere a nuestro problema científico-jurídico de la ejecución del valor, nos las tenemos que ver hoy muchas veces en la jurisprudencia alemana con filosofías del valor que han superado el formalismo y ofertan valores materiales, objetivamente válidos. Por ello, para corregir la extendida opinión de que todo lo malvado de las doctrinas del valor residiría sólo en su formalismo, bastará con identificar el fundamento negativo y agresivo de la filosofía del valor a través de una cita de la axiomática del valor de Max Scheler.

Max Scheler dice: «el sentido último, también de un enunciado positivo (por ejemplo, *debe haber justicia en el mundo*; *deben compensarse los daños*), está

---

17. La cita, si bien modificada, pertenece a la novela *Corinne ou l'Italie*, de Madame de Stäel. La protagonista, la poetisa Corinne, comprende y perdona a su antiguo amante, el melancólico Oswald, quien ya de vuelta en Inglaterra olvida a su amor italiano y, sometiéndose a la voluntad de su padre y a las convenciones sociales, se casa con Lucile, sin saber que ésta es media hermana de Corinne. [N. del T.]

referido siempre y de modo necesario a un no-valor: es decir, se refiere al no-ser de un valor positivo».

Por lo tanto, es sólo por estar referida siempre y de modo necesario a un no-valor que esta doctrina material del valor adquiere sentido. La continuación dice: «con más razón, naturalmente, el no-deber-ser se refiere al ser de un no-valor como su presupuesto».

También lo que sigue merece ser citado literalmente: «El no-ser del valor positivo es un no-valor. De aquí se sigue (silogísticamente) que también los enunciados positivos de deber remiten a valores negativos».

La negatividad pertenece, de acuerdo con Scheler, a los axiomas («en parte ya descubiertos por Franz Brentano») de toda ética material del valor. A quien utilice la edición de las obras completas de Max Scheler le llamará la atención que el «no-valor» no aparece en el –extremadamente detallado– índice analítico como entrada autónoma ni bajo la entrada «valor», sino que tiene una ocurrencia ocasional bajo el término *sollen* [deber ser].[18] A pesar de los cuidados en la edición del texto, el índice analítico, por lo demás excelente, no permite en modo alguno reconocer el lugar central del no-valor, razón por la cual hemos recordado aquí este importante punto de la tópica conceptual de la filosofía del valor con algunas citas textuales.

---

18. Tomo II, 4ta. edición, Bern, 1954, pp. 102, 233.

Para el problema de la ejecución del valor también es importante la analogía o el paralelo con el cual Scheler explica la auto-subsistencia del valor material y objetivo. El ser del valor es para él independiente de cosas, bienes y situaciones; todos los valores son cualidades materiales que observan un determinado orden descendente y lo hacen con independencia de la forma de ser a la cual pertenecen.[19] La analogía o el paralelo que Scheler trae a colación para dicha auto-subsistencia los halla en la independencia del color (por ejemplo, el rojo de la manzana). De hecho, la pintura moderna pone en práctica hace tiempo la auto-subsistencia e independencia del color. Pero este color desencadenado –que en el caso de grandes pintores modernos como Emil Nolde, W. Kandinsky o E. W. Nay se descarga sobre la tela en el marco de una pintura– se daría la buena vida como valor independiente en la práctica de los tribunales y de las autoridades administrativas y haría colisionar, por ejemplo, los valores desencadenados del pensamiento del Estado de Derecho con aquellos del Estado Social. Por cierto, todo deber ser descansa, según Scheler, en el valor y no, por acaso, el valor en el deber ser. El deber ser, empero, «remite» siempre a un no-valor. Para esta lógica material del valor no es sufi-

19. *Gesammelte Werke*, tomo II, p. 40.

ciente una negación dialéctica, ya que ésta no conduce al aniquilamiento absoluto del no-valor en vista del cual dicha lógica adquiere su sentido. El lobo que devora al cordero ejecuta la supravalencia del valor alimentario que para el lobo el cordero «porta», en comparación con la infravalencia del valor de la vida que el mismo cordero «porta» en comparación con el valor de la vida del lobo. De todas maneras, el lobo no niega el valor alimentario ni mata al cordero sólo para aniquilarlo. Sólo si se declarara que el cordero es un no-valor absoluto se proporcionaría al lobo una donación valorativo-silogística de sentido para un aniquilamiento que, de otro modo, carecería de sentido.

Recordamos como juristas el tratado del año 1920 sobre «la autorización para el aniquilamiento de la vida carente de valor». Karl Binding, el gran penalista, pudo ser su co-autor porque, en su confianza inquebrantable y positivista en el Estado, había dado por supuesto el papel de este último como legislador, juez y ejecutor y no había pensado en absoluto en una ejecución de valor independiente y auto-subsistente.[20]

---

20. Schmitt se refiere aquí al libro escrito por el jurista Karl Binding junto al psiquiatra Alfred Hoche: *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1920, ya mencionado en el apartado «Ejecución no mediada y legalmente mediada del valor» de la edición privada de 1960. [N. del T.]

VI

En la discusión de Ebrach del 23 de octubre de 1959 participaron teólogos, filósofos y juristas. La consigna de la tiranía de los valores hizo su aparición luego de las ponencias del profesor Joachim Ritter (Münster) y del doctor Konrad Huber (Friburgo). Ritter señaló que el concepto de valor cobra importancia a medida que el concepto de naturaleza es destruido por la ciencia natural moderna; los valores son trasladados al ámbito vaciado de la naturaleza y se imponen a ésta. Huber diferenció la ética de la virtud, la ética del valor y la ética de la ley; recordó que Max Scheler es el auténtico representante de la ética del valor y dio a entender –en alusión a la célebre consigna jacobina de que la virtud debe imperar por el Terror, también citada en la ponencia de Forsthoff– que Max Scheler no se dejaría horrorizar por la palabra *terror*.

Ambas ponencias, tanto la de Joachim Ritter como la de Konrad Huber, contenían una plétora de ideas y en modo alguno podrían ser exhaustivamente reseñadas con los términos *trasladar*, *imponer* y *terror*. Pero sí fueron motivo de inspiración para una consigna como la *tiranía de los valores* y para las reflexiones que aquí siguen, en las cuales el lector atento reconocerá aquella inspiración. Ex-

presiones como *trasladar* o *imponer conceptos filosóficos* tenían que poner en alerta a la autoconciencia jurídica, pues la ponencia de Forsthoff contenía, en cuanto producción científica, más de buena filosofía –metódicamente pura, conforme la actual división del trabajo de la empresa científica– que lo que de buena jurisprudencia suele traer consigo aquella filosofía. Y la consigna jacobina del Terror evocó ineludiblemente la formulación de Nicolai Hartmann sobre la *tiranía de los valores*.

En esas condiciones era de temer que la discusión se convirtiera en un estéril ir y venir entre subjetivo y objetivo, formal y material, neokantismo y fenomenología, teoría del conocimiento e intuición de esencias, Max Weber y Max Scheler, y que el tema jurídico concreto se pasara por alto. Ya en el año 1923 Ortega y Gasset había jugado la carta de la fenomenología contra la teoría neokantiana del conocimiento y había alabado con entusiasmo la ética material de Scheler como ciencia nueva y estricta de evidencia cuasi-matemática, mientras hacía caso omiso, por poco interesante, de la filosofía neokantiana del valor.[21] Scheler ha-

21. Schmitt se refiere aquí al ensayo de Ortega y Gasset llamado «¿Qué son los valores? Iniciación en la estimativa», publicado originalmente en la *Revista de Occidente* en 1923. Desde 1947 en adelante, el texto figura bajo el título de «Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?», en la edición de las *Obras Completas* (tomo VI) del filósofo madrileño. Ortega sigue a Scheler en

bía registrado con agrado esta «adhesión» de Ortega.[22] El peligro de tales complicaciones escolásticas pudo empero ser evitado del mejor modo por medio de una cita del juicio tan competente como perentorio de Martin Heidegger acerca del «discurso sobre los valores y sobre el pensamiento según valores». Pues justamente Heidegger procede –considerado, en el marco de tales discusiones, como filósofo universitario– de la fenomenología y no del neokantismo (compárese el artículo «Neokantismo» de Hermann Lübbe en la sexta edición del *Staatslexikon* de la Görres-Gesellschaft, Friburgo, 1960, columnas 1005-1012).

VII

Así surgieron las reflexiones de un jurista que aquí publicamos sobre la tiranía de los valores como aporte para la discusión; luego de ser reelaboradas

---

sus ideas fundamentales y concibe el valor como una instancia de naturaleza objetiva, independiente del acto individual de la valoración. [N. del T.]

22. *Gesammelte Werke*, tomo II, p. 24. Ortega, que había estudiado filosofía en Marburg, conocía bien a los neokantianos de esa ciudad y sabía que de ellos no se podía pretender una ética material del valor. En la *Ethik des reinen Willens* de Hermann Cohen (1ra. edición, 1904, 2da. edición, 1907, reimpresión 1921) aparece el valor en la doctrina de la virtud en el capítulo X –cuando se trata la virtud de la justicia–, pero con la clara conciencia de que «el valor» es una «categoría del comercio» y de que el valor de uso se convierte en valor de cambio (p. 611 de la edición de 1921).

fueron puestas a disposición de los participantes del coloquio y de algunos amigos en la forma de una edición privada de dieciséis páginas de extensión con una tirada de doscientos ejemplares. El subtítulo hace hincapié en que se trata de «reflexiones de un jurista sobre la filosofía del valor». La dedicatoria a «los asistentes al coloquio de Ebrach del año 1959» confirma que las reflexiones no pretenden exceder los marcos de la discusión.

En España, la *Revista de Estudios Políticos*[23] publicó una versión aumentada de la edición privada,[24]

23. Nº 115, enero/febrero de 1961.

24. La versión a la que alude Schmitt, traducida al español por su hija, presenta las siguientes variaciones. Incluye, en un gesto hacia el público español, una «Consideración preliminar» que comienza con la recepción de Max Scheler por José Ortega y Gasset. Presenta asimismo una desagregación en parágrafos ligeramente distinta de la versión de 1960. En el artículo publicado en 1961 en la *Revista de Estudios Políticos* (nº 115) figuran dos apartados, «Valorización subjetiva y objetiva» y «Valor y vida contra sinvalor y sinvida», que no existen en la edición privada de 1960. El primero de ellos se puede subsumir en lo esencial en el apartado «Procedencia y situación de la filosofía del valor». El segundo, en cambio, contiene un agregado novedoso, que desaparece en la versión de 1967. Schmitt cita a Aloys Müller, filósofo católico de los valores, que concibe la vida como el valor ético más profundo. En el vocabulario de Müller (poblado de términos como *sinvida* o *sinvalor*), Schmitt halla la cima de agresividad y violencia propias de la negación no-dialéctica constitutiva del pensamiento según valores. No es menor el influjo de Müller sobre la intelectualidad española (Ortega y Gasset, José Gaos, etc.) y americana. En ese momento estaban disponibles en español –al menos– su *Introducción a la filosofía* (1931) y *Psicología. Ensayo de una teoría fenomenológica de lo psíquico* (1934), traducidas por José Gaos para la *Revista de Occidente*. Schmitt halla también en Müller la idea de «ceguera ante los valores» que entre nosotros recepciona Ernesto Sábato en su libro *Heterodoxia* (1953). Cabe señalar, por último, dos cuestiones adicionales. En primer lugar, que el apartado titulado «Ejecución no mediada y legalmente

vinculada a la entusiasta recepción, ya mencionada, de la filosofía fenomenológica del valor por Ortega y Gasset. En ello se puso de manifiesto una vez más que una elucidación del problema de la filosofía del valor se topa con dificultades lingüísticas casi insuperables. En Francia, el profesor Julien Freund, de Estrasburgo, autor de la gran obra *L'essence du politique* [La esencia de lo político],[25] ha publicado cuatro tratados de Max Weber sobre teoría de la ciencia –en la serie «Recherches en Sciences Humaines» nº 19–, con una introducción muy instructiva, en cuya parte final se hace referencia a la edición privada.[26] Freund ha superado por completo las dificultades lingüísticas –que además se acrecientan cuando se trata de controversias metodológicas y de teoría del conocimiento– y, de esa manera, también ha echado luz sobre problemas de contenido. Valga aquí como ejemplo elocuente la traducción de la palabra *Wertfreiheit*, que J. Freund vierte como *neutralité axiologique*. Raymond Aron había hablado de una *indifférence aux valeurs*.

---

mediada del valor» desaparece de la edición de «La tiranía de los valores» publicada por la *Revista de Estudios Políticos*. En segundo lugar, en esta última versión consta por única vez de una nota autocrítica en la que Schmitt reconoce su pecado de juventud en relación con la filosofía del valor; se trata de su libro *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (Tübingen, 1914). [N. del T.]

25. Paris, 1965.

26. Paris, 1965.

En Alemania, la edición privada en cuestión experimentó un particular destino. Después de cuatro años fue retomada súbitamente y un diario de circulación internacional la involucró en una confrontación polémica.[27] Lo que había sido enunciado en un círculo de unos cuarenta oyentes y luego publicado como edición privada para a lo sumo doscientos lectores –siempre en el marco de una discusión sobre la virtud y el valor en la doctrina del Estado–, se vio ahora citado a través de un megáfono ante un foro de naturaleza completamente distinta, compuesto por varias centenas de miles de lectores, sin que estos lectores obtuvieran, aunque más no sea aproximadamente, información alguna sobre el sentido y el contexto de la discusión. Mi humilde vehículo, de formato casi anticuado, fue sobrepasado súbitamente por una máquina gigante que funcionaba a la velocidad del sonido. Un muro de sonido fue atravesado. El ruido que se produjo en tal proceso no pudo aportar lo más mínimo para aclarar el difícil tema de la ejecución constitucional en el Estado de Derecho. Sólo se demostró una vez más que, de hecho, el valor tiene su propia lógica.

En lo que sigue se publica como documento la ponencia de Ebrach sobre la tiranía de los valores de

---

27. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, nº 146, 27 de junio de 1964.

acuerdo con la edición privada de 1960, sin modificaciones. Al lector atento no se le escapará que el impulso para continuar la elaboración de las ideas que aquí se presentan es fácilmente reconocible y puede extraerse de una pregunta del presente texto: de la pregunta por la ubicación que le corresponde, en cuanto valor, a la prescindencia valorativa misma. Una filosofía consecuente del valor que verse sobre esta prescindencia no puede contentarse con proclamar la libertad como valor más elevado; antes bien, tiene que comprender que la libertad es, para la filosofía del valor, no sólo el valor más elevado, sino también que la prescindencia valorativa es la libertad más elevada.[28]

---

28. En ocasiones, los términos alemanes *wertfrei* y *frei* se vierten respectivamente por *libre de valores* y *libre*. *Wertfreiheit* y *Freiheit* –que contienen el término *frei*– se traducen aquí por *prescindencia valorativa* y por *libertad*, aun cuando de este modo se pierde en español la pertenencia de ambos a una misma constelación léxica. En rigor, la potencia denotativa del término *frei* incluye acepciones como: *despejado*, *prescindente*, *indiferente*, *no-impedido*, *libre*, etc. Ahora bien, considerando el contexto y la historia conceptual del término, *wertfrei* no alude en el texto a una persona libre de valorar como se le antoja, sino a una práctica en la cual la valoración –concebida como una dimensión ineliminable de la vida humana– queda entre paréntesis. Este poner entre paréntesis equivaldría justamente a la prescindencia valorativa. La crítica schmittiana de la prescindencia valorativa de la ciencia natural arroja luz sobre el hecho nada natural de que *prescindir* implica el trabajo de separar y, por ende, conlleva una decisión. En este sentido, la prescindencia no es meramente una operación gnoseológica, sino un posicionamiento ético-político de enormes consecuencias. Más abajo, en el apartado «Realización del valor por medio de la destrucción del valor», queda claro que la palabra alemana *frei* adquiere un sentido distinto del de *prescindencia*. Schmitt formula una pregunta en la cual se despliega la riqueza

El valor tiene su propia lógica. A la luz de la ejecución constitucional en el Estado de Derecho esto es visible con total claridad.

semántica del término: «¿Ha sorteado la transición hacia las doctrinas objetivas del valor aquel abismo que separa la cientificidad prescindente de valores (*wertfreie Wissenschaftlichkeit*) de la libertad humana de decidir (*menschliche Entscheidungsfreiheit*)?». [N. del T.]

La edición privada de 1960

Reflexiones de un jurista sobre la filosofía del valor

Dedicado por Carl Schmitt a los asistentes al coloquio de Ebrach del año 1959

La cuestión

Hay hombres y cosas, personas y objetos. Hay también fuerzas y poderes, tronos y señores. Los teólogos y moralistas conocen virtudes y vicios; los filósofos, cualidades y modos de ser. Pero ¿qué son los valores? Y ¿qué significa una filosofía del valor?

Naturalmente, ya se había hablado de valores antes de la filosofía del valor; también del no-valor. Sin embargo, en la mayoría de los casos se trazaba una distinción según la cual las cosas tienen un valor y las personas, dignidad. Se tenía por indigno poner en valor la dignidad. Hoy en cambio la dignidad se convierte también en un valor. Esto indica una llamativa elevación de rango del valor. El valor, por así decirlo, se ha valorizado.

Es de notar que el valor del que habla la filosofía del valor no es preciso que tenga ser, sino validez. El valor no es, sino que vale. Algunos hablan de un ser

ideal de los valores, pero no es necesario que nosotros profundicemos en tales matices porque, en cualquier caso, el valor como tal no es, sino que justamente vale. El valer implica por cierto, como veremos en detalle, un fortísimo impulso a la realización. El valor ansía sin lugar a dudas su actualización. No es real, pero está referido por cierto a la realidad y acecha en pos de la ejecución y el cumplimiento.

Como puede verse, tenemos que lidiar con agudas distinciones. Esto nos conduce a una situación complicada. Para los filósofos y sociólogos del marxismo no se plantea un problema difícil. Tienen en las fórmulas del materialismo dialéctico una llave cómoda y pueden poner bajo sospecha ideológica a cualquier filosofía no marxista y desenmascararla implacablemente. Frente a una filosofía que habla de valores y se designa a sí misma como filosofía del valor, el desenmascaramiento es particularmente sencillo. En efecto, según la doctrina marxista, la sociedad burguesa es en su totalidad una sociedad de poseedores de dinero y de valores, en cuyas manos todo, hombres y cosas, personas y objetos, se convierte en dinero y valor. Todo se lleva al mercado, donde sólo valen categorías económicas, a saber: valor, precio y dinero. En la producción, en cambio, se trata del plusvalor. Unos pocos se apoderan del plusvalor que muchos otros elaboran y estos muchos otros son engañados respecto del plus-

valor que les corresponde. Siempre se trata del valor. No es un milagro, dirá el marxista, que la realidad de tales condiciones se refleje en las cabezas de los ideólogos como una filosofía del valor.

No queremos presentar una respuesta tan sencilla a la cuestión. Va de suyo que valor y precio y valor del dinero son conceptos económicos y están profundamente entramados en contextos económicos. Pero sería injusto reducir aquéllos a éstos y descartar por completo la filosofía del valor. Consideremos más bien esta filosofía del valor como un fenómeno histórico-filosófico; preguntemos por su procedencia y su situación y busquemos explicarnos su indiscutible éxito.

Procedencia y situación de la filosofía del valor

He aquí la explicación: la filosofía del valor ha surgido en una situación histórico-filosófica muy precisa, como respuesta a la amenazadora crisis provocada por el nihilismo del siglo XIX. Independientemente de si se acepta o rechaza alguna forma de la filosofía de la existencia o de si se afirma o niega el existencialismo, en cualquier caso sigue siendo verdadero desde un punto de vista histórico-filosófico lo que Martin Heidegger dice sobre el origen de la filosofía

del valor y lo que nosotros –a causa de su exhaustiva y definitiva exactitud– citamos aquí *in extenso*:

«En el siglo XIX el discurso de los valores se vuelve corriente y el pensar según valores, habitual. Pero el discurso de los valores recién se volvió popular como consecuencia de la difusión de los escritos de Nietzsche. Se habla de valores vitales, de valores culturales, de valores eternos, de la jerarquía de valores, de valores espirituales que, por ejemplo, se cree poder hallar en la Antigüedad. A la filosofía del valor se llega a través del quehacer filosófico erudito y de la transformación del neokantismo. Se construyen sistemas de valores y se sigue el rastro de las estratificaciones de valores en la ética. Incluso en la teología cristiana se determina a Dios, *summum ens qua summum bonum*, como el valor supremo. Se tiene a la ciencia por prescindente de valores y se arroja las valoraciones del lado de las cosmovisiones. El valor y todo lo que tiene que ver con él se convierten en el sustituto positivista de lo metafísico.»[29]

Estas palabras de Martin Heidegger determinan pertinentemente y localizan con precisión la procedencia y la situación filosófico-histórica de la filo-

---

29. Martin Heidegger, «Nietzsches Wort "Gott ist tot"», en *Holzwege*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1950, pp. 209-210.

sofía del valor. Una ciencia cuyas leyes son causales y que es, por ello, prescindente de valores, amenazó la libertad del hombre y su responsabilidad religiosa, ética y jurídica. La filosofía del valor respondió a este desafío al contraponer al ámbito de un ser determinado de modo puramente causal un ámbito de los valores, es decir: un ámbito del valer ideal. Fue un intento de afirmar al hombre como un ser libre y responsable, no por cierto a partir de un Ser, pero sí al menos a partir de la validez de aquello que se dio en llamar *valor*. A este intento se lo puede designar indudablemente como sustituto positivista de lo metafísico.

La validez de los valores se basa en posiciones de valor. Ahora bien, ¿quién es aquí el que pone los valores? En Max Weber hallamos las respuestas más claras y, en este punto, las más honestas que se han dado a esta pregunta. Según ellas es el individuo humano quien, en completa libertad para decidir de modo puramente subjetivo, pone los valores. De este modo evita Weber la absoluta prescindencia valorativa del positivismo científico y le contrapone su cosmovisión libre, es decir, subjetiva. La libertad puramente subjetiva de la posición de valores conduce empero a una lucha eterna de los valores y las cosmovisiones, a una guerra de todos contra todos, a un eterno *bellum omnium contra onmes*, en comparación con el cual el viejo *bellum omnium contra*

omnes e incluso el estado de naturaleza homicida de la filosofía del Estado de Thomas Hobbes son verdaderos idilios. Los viejos dioses emergen de sus tumbas y luchan nuevamente sus viejas luchas, pero desencantados y –como tenemos que añadir hoy en día– con nuevos medios de lucha que ya no son armas, sino abominables medios de aniquilación y procedimientos de exterminio, espantosos productos de la ciencia prescindente de valores y de la industria y la técnica a las que ella sirve. Lo que para uno es el Diablo, para otro el Dios. «Y así sucede en todos los órdenes de la vida... y, ciertamente, para todos los tiempos.» Se podrían llenar muchas páginas con tales expresiones estremecedoras de Max Weber.[30] Siempre son los valores los que atizan la lucha y mantienen despierta la enemistad. Que nos hayamos desencantado de los viejos dioses y que éstos se hayan convertido en meros valores con validez hace a la lucha fantasmal y a los que luchan, hombres que desesperadamente pretenden tener razón. He aquí la pesadilla que deja el retrato de Max Weber.

30. Max Weber, «Wissenschaft als Beruf», 1919, impreso en los *Gesammelte Schriften zur Wissenschafstlehre*, 2da. edición, al cuidado de Johannes Winckelmann, Tübingen, 1951, p. 558; *Gesammelte politische Schriften*, 2da. edición, editado por Johannes Winckelmann, Tübingen, 1958, pp. 547-548 (conclusión de la conferencia «Politik als Beruf»). Sobre la «lucha de los ordenamientos de valor», consúltense las páginas de los *Gesammelte Schriften zur Wissenschaftslehre*, mencionadas por Johannes Winckelmann en el índice analítico (pp. 150, 153 ss., 490, 491 ss., 503, 587 ss., 592).

Importantes filósofos como Max Scheler y Nicolai Hartmann han intentado escapar al subjetivismo de las valoraciones y hallar una filosofía objetiva y material del valor. Max Scheler erigió un ordenamiento ascendente de valores según niveles, que va desde lo útil a lo santo. Nicolai Hartmann construyó el sistema de la conexión objetiva de un mundo real en estratos, de los cuales el más bajo sería el inorgánico y el más elevado el espiritual. Pero sean los valores tan elevados o santos como se quiera, sólo valen como valores para algo o para alguien. Nicolai Hartmann mismo subraya este punto enérgicamente. Cuando señala que esto último «concierne no tanto a su valer ideal, sino más bien actual», es decir, «al sujeto sensible a valores» (*Ethik* [Ética], p. 142), expone algo decisivo para nuestra reflexión porque es preciso que no perdamos de vista el valer actual. Se pone de manifiesto ahora que no bien el valer se vuelve actual, tenemos que vérnoslas siempre con sujetos sensibles a valores.

Por ende, nadie puede escurrírsele a la lógica inmanente del pensar según valores. Sea subjetiva, formal o material, tan pronto como aparece el valor se vuelve inevitable un cambio de marcha específico del pensamiento. Dicho cambio viene dado –es preciso decir a esta altura: forzosamente– con todo pensamiento según valores. Esto se debe a que lo específico del valor radica justamente en que éste,

en lugar de tener un ser, sólo tiene validez. La posición de valores es por consiguiente nula si no se impone; la validez tiene que ser continuamente actualizada, esto es, se la tiene que hacer valer para que no se disuelva en una vacía apariencia. Quien dice *valor* quiere hacer valer e imponer. A las virtudes se las practica; a las normas se las aplica; las órdenes se ejecutan; pero los valores se ponen e imponen. Quien afirma su validez tiene que hacerlos valer. Quien dice que valen sin que un hombre los haga valer, quiere engañar.

El punto de ataque

Si algo tiene valor, y cuánto, si algo vale la pena, y en qué medida, sólo se puede determinar desde el punto –puesto por nosotros– donde estamos parados o desde donde miramos. La filosofía del valor es una filosofía de lo puntual, la ética del valor es una ética de lo puntual. El punto de posicionamiento, el punto de observación, el punto de mirada, el punto de vista son expresiones que hallamos una y otra vez en su vocabulario. No son ideas, ni categorías, ni principios, ni premisas. Son justamente puntos. Forman parte del sistema de un perspectivismo puro, de un sistema de referencias. Todo valor es según ello un valor en cierta ubica-

ción. También el valor supremo –sea el hombre particular en su existencia terrenal, sea la humanidad como un «ser superior», sea la libertad o la sociedad sin clases, sea la vida misma o un estándar de vida, sea lo santo o incluso Dios– tiene precisamente como tal, como valor supremo, sólo una ubicación en el sistema del valor. Por ello la expresión «transvaloración de los valores» pudo entrar en circulación sin sobresaltos.[31] La transvaloración no ofrece aquí dificultad alguna porque puede ser ejecutada

---

31. Las expresiones «perspectivismo» (*Perspektivismus*) y «transvaloración de los valores» (*Umwertung der Werte*) forman parte de un vocabulario de época que se asociaba entonces a Friedrich Nietzsche y a cierto «nietzscheanismo», que Schmitt sólo cita por intermedio de Weber y de Heidegger. Para Nietzsche, el perspectivismo no es una doctrina, sea de la armonía de las perspectivas como Gottfried Leibniz (véase *Monadología*, §56 ss.), sea de la lucha de éstas entre sí como perspectivas individuales y absolutas (Schmitt atribuye esta posición a Weber). En rigor, Nietzsche se refiere a lo «perspectivístico» (*das Perspectivistische*) como una condición subjetiva –aunque no individual– de la percepción y el conocimiento (p. ej., en el prólogo a *Humano, demasiado humano*, I, §6). En lo atinente a la «transvaloración», Schmitt se orienta exclusivamente por la lectura heideggeriana de Nietzsche, cuya clave reside en las «palabras fundamentales» del filósofo de Röcken. Estas «palabras fundamentales» serían la última estación de la filosofía occidental en su afán dominador, que hace de los entes su exclusiva preocupación y olvida pensar el Ser. El valor es, como concepto, la degradación última del pensamiento del Ser. Si bien Nietzsche anticipa en cartas y escritos publicados el proyecto de una obra titulada *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, es decir: *La voluntad de poder. Ensayo de una transvaloración de todos los valores*, e incluso lo anuncia en la cubierta de la 1ra. edición de *Más allá del bien y del mal*, finalmente el programa no llegó a realizarse. No obstante, en el momento en que Schmitt escribió la *Tiranía*, circulaban los escritos póstumos de Nietzsche según una caprichosa compilación «supervisada» por su hermana Elisabeth, intitulada justamente *Der Wille zur Macht*. [N. del T.]

con un simple cambio de marcha. El punto de posicionamiento, el punto de la mirada, el punto de observación no están allí para ser mantenidos en virtud de ellos mismos. Por el contrario, forma parte de su función y de su sentido ser cambiados tan pronto como cambian los planos en que se despliega su actividad.

Aquí, entonces, donde salta a la vista el puntualismo del pensamiento según valores, irrumpe también la honestidad intelectual de Max Weber. Sería manifiestamente injusto reducir su pensamiento a algunas citas impactantes y encima subestimar sus grandes visiones sociológicas. Ya nadie piensa tampoco en dejarlo aferrado a su teoría neokantiana del conocimiento.[32] Pero justo en el seno del típico puntualismo de la filosofía del valor se conserva la fuerza penetrante de su pensamiento porque él descubrió, además del punto de observación, del punto de posicionamiento y del punto de vista, un punto peculiar y, por cierto, el más decisivo, y lo llamó con frecuencia por su nombre: el punto de ataque. De ello resulta, dice Max Weber en su confrontación con el historiador Eduard Meyer, «una ilimitada multiplicidad de tomas de posición valorativa»;

32. Raymond Aron, en la «Introducción» a la edición francesa de los tratados de Max Weber, «Wissenschaft als Beruf» y «Politik als Beruf», traducción francesa de Julien Freund, en la serie «Recherches en Sciences Humaines», nº 12, Paris, Plon, 1959.

su interpretación tiene el sentido de «revelar justamente los puntos de vista posibles y los puntos de ataque de la valoración». Max Weber, en un gesto típico de su modo de pensar y escribir, destaca los tres términos, «punto de vista», «punto de ataque» y «valoración» entre comillas.[33]

La palabra «punto de ataque» descubre la agresividad potencial inmanente a toda posición de valor. Palabras como «punto de posicionamiento» o «punto de observación» nos desvían de esta agresividad y generan la impresión de un relativismo, un relacionismo y un perspectivismo aparentemente ilimitados y con ello de una tolerancia igualmente amplia, unidos a una neutralidad principista y benevolente. Pero no bien advertimos que los puntos de ataque están también aquí en juego, caen las ilusiones neutralistas. Se puede intentar que la palabra «punto de ataque» suene inofensiva, resignificándola como un mero «punto de partida». Sin embargo, esto sólo podría mitigar la impresión incómoda, pero no la agresividad inmanente misma, que sigue siendo «el fatal envés de los valores».[34] La agresividad va de suyo con la estruc-

---

33. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2da. edición, al cuidado de Johannes Winckelmann, 1951, p. 246 (del año 1906).
34. Tomo la expresión de la traducción alemana del libro de Américo Castro. *Spanien, Vision und Wirklichkeit*, Köln/Berlin, Kiepenheuer & Witsch, p. 60: «incluso los imperios y religiones más apacibles se yerguen sobre injusticias, sobre el fatal envés de los valores que ellos corporizan». En el libro

tura tético-ponente del valor y se produce una y otra vez a través de la ejecución concreta del valor. No se la supera, sino más bien se la refuerza, mediante la distinción entre derecho asentado en valores y derecho instituido.[35] A causa de la ambivalencia de los valores, tal distinción jamás cesa de ser virulenta, toda vez que hombres concretos hacen valer los valores frente a otros hombres igualmente concretos.

de Américo Castro se habla una y otra vez de valores. Sin embargo, el sentido lingüístico de la palabra latina *valor* no es idéntico al *Wert* [valor] del alemán; al respecto véase mi contribución al *Festschrift zu Ehren von Prof. Legaz y Lacambra*. Santiago de Compostela, 1960.

35. Rainer Specht hace esta distinción en el artículo «Zur Struktur formal-material gebauter Rechtsphilosophien», en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, tomo XLIV/4. Neuwied & Berlin, Luchterhand, 1958, pp. 475-493. Es claro que la posición de una proposición no es lo mismo, desde un punto de vista conceptual, que la posición de un estatuto (de una ley). Pero aquella posición insiste en llegar a realizarse. Cuán rápido pueden los dictados de la razón conducir por este camino a la dictadura de los sujetos portadores de valores y sensibles a éstos, es algo que enseña la historia de las revoluciones modernas; los legisladores y los tiranos eran ya en la Antigüedad vecinos cercanos. Las agudas distinciones de Rainer Specht no han de ser por ello refutadas, sino antes bien completadas a partir de nuestras consideraciones. Specht incluso comenta que «la tesis no está simplemente expuesta, sino que produce efectos» y continúa: «en cierto sentido, el carácter tético modifica el núcleo por él afectado, en cuanto, por así decirlo, hace de un mero *noema* un *dikaioma*. Edmund Husserl se ha referido una y otra vez a situaciones análogas» (p. 484). Correctísimo. Pero ¿qué significa que este carácter tético, este carácter ponente no sólo «está ex-puesto», no sólo se suma y no sólo «acompaña» al valor? Significa que no es sólo «en cierto sentido» que tienen lugar modificaciones a partir del carácter tético-ponente, como dice Rainer Specht; antes bien, la lógica del poner e imponer es inherente a la esencia del valor y pertenece inextricablemente a la lógica misma del valor.

Realización del valor por medio de la destrucción del valor

También la ambivalencia de los valores aparece de entrada con un ropaje neutral; por ejemplo, como *más* y *menos* en la objetividad matemática, como polo positivo o negativo en la física. Pero no es difícil ver que esta clase de neutralidad no es otra que la del positivismo científico-natural, cuya prescindencia valorativa nihilista quisimos evitar justamente cuando nos desplomamos en la libertad puramente subjetiva del valorar y, a fin de superar la gran crisis provocada por el nihilismo, nos hicimos cargo de la lucha de todos contra todos que allí se desencadena. ¿Ha sorteado entretanto la transición hacia las doctrinas objetivas del valor aquel abismo que separa la cientificidad prescindente de valores de la libertad humana de decidir?[36] ¿Han disipado los nuevos valores objetivos la pesadilla que nos legó el retrato weberiano de la lucha de las valoraciones?

No lo han hecho ni tampoco pueden hacerlo. No han hecho otra cosa que introducir, mediante la afirmación del carácter objetivo de los valores puestos por ellos –y sin aumentar en lo más mínimo la evidencia objetiva para los que piensan de otro modo–, un nuevo momento auto-defensivo en la lucha de las

36. Cf. nota 28. [N. del T.]

valoraciones, un nuevo motivo para la voluntad de tener razón que sólo atiza e incrementa la lucha. La doctrina subjetiva del valor no ha sido superada y no se han conquistado valores objetivos por el hecho de que se haya velado a los sujetos y se haya guardado silencio acerca de aquellos portadores de valor cuyos intereses proporcionan puntos de vista, puntos de observación y puntos de ataque del valorar. Nadie puede valorar sin desvalorizar, valorizar o poner en valor. Quien pone valores ya confronta con los no-valores. La ilimitada tolerancia y neutralidad de posiciones y puntos de vista arbitrariamente intercambiables se convierte al punto en su contrario, en enemistad, tan pronto como las cosas se ponen seriamente concretas con el imponer y el hacer valer. El impulso hacia la validez del valor es irresistible y la contienda de quienes valoran, desvalorizan, valorizan y ponen en valor, inevitable.

Mientras que un filósofo que piensa según valores objetivos –y cree que hay valores más elevados que la existencia física de cada uno de los hombres vivientes– está dispuesto a poner en juego los medios de aniquilamiento de la ciencia y la técnica modernas para imponer estos valores elevados, otro filósofo de los valores objetivos tiene por un crimen aniquilar la vida humana en nombre de valores pretendidamente superiores. Esto puede constatarse en una discusión sobre el empleo de armas atómi-

cas.[37] Es estremecedor ver que, al fin y al cabo, incluso la procedencia y el sentido de la filosofía del valor se pierden como tales y que, conforme esta lógica, el intento de una superación del nihilismo científico-positivista se aniquila a sí mismo. Pues también a la absoluta prescindencia valorativa de la ciencia se la puede poner y hacer valer como un valor –incluso como el valor supremo– y ninguna lógica consecuente del valor puede evitar que quien pone y ejecuta este valor supremo execre la totalidad de la filosofía del valor por no científica, opuesta al progreso y nihilista. Es entonces cuando finaliza la contienda entre quienes valoran y desvalorizan con un espeluznante *pereat mundus* que resuena en ambos lados.[38]

La tiranía de los valores

¿Como sería posible entonces que la lucha de los valores, sean subjetivos u objetivos, terminara de otro modo? El valor más elevado tiene el derecho y el de-

37. «Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre. Erwiderung an Pater Gundlach S. J.», de Ernst-Wolfgang Böckenförde y Robert Spaemann, en *Atomare Kampfmittel und christliche Ethik. Diskussionsbeitrag deutscher Katholiken*, München, Kösel, 1960.

38. La máxima latina «Fiat iustitia, et pereat mundus» [hágase justicia aunque perezca el mundo], adoptada como lema hacia 1530 por el emperador Fernando I de Habsburgo (1503-1564), es atribuida a Lucius Calpurnius Piso Caesoninus (muerto después del 43 a.C.) en la forma «Fiat iustitia ruat coelum» [hágase justicia aunque se desplomen los cielos]. [N. del T.]

ber de someter al valor más bajo y el valor como tal aniquila con derecho al no-valor como tal. Esto es claro y sencillo y se funda en la peculiaridad del valorar.

Justamente en eso consiste la «tiranía de los valores» que paulatinamente cala en nuestra conciencia. La expresión «tiranía de los valores» no ha sido inventada por mí; fue introducida por el gran filósofo de la doctrina objetiva del valor, Nicolai Hartmann, y es tan significativa en nuestro contexto que –al igual que la ya referida manifestación de Heidegger sobre la localización histórica de la doctrina del valor– es preciso citarla expresamente. Nicolai Hartmann dice:

«Todo valor tiene la tendencia –una vez que ha ganado poder sobre una persona– de erigirse en único tirano del *ethos* humano en su totalidad y, de hecho, a costa de otros valores, incluso aquellos que no se le oponen diametralmente. Por cierto, la tendencia no es inherente a los valores como tales en su esfera ideal de ser, sino más bien como poderes determinantes (o selectivos) de la sensibilidad humana al valor. Tal tiranía de los valores ya es claramente visible en los tipos unilaterales de la moral vigente y en la consabida impaciencia frente a una moral extraña (incluso cuando es deferente); es aun más visible cuando una persona individual está po-

seída por un único valor. Así se da un fanatismo de la justicia (*fiat iustitia, pereat mundus*), que no se limita a terciar la cara al amor, para no hablar del amor al prójimo, sino también a los valores más elevados en cuanto tales».[39]

Estas palabras de Nicolai Hartmann confirman la imagen que ya habíamos trazado de una realización del valor por medio de la destrucción del valor. Para el resultado práctico que nos concierne aquí como juristas no hace ninguna diferencia si la tiranía de los valores es inevitable en sí misma a causa de nuestra constitución psicológica o en virtud de nuestra esencia; si, por ende, recién hace su aparición en la humana y subjetiva sensibilidad al valor, como Hartmann cree; o si, como lo indica nuestra experiencia, es inherente a la estructura del pensamiento según valores. Correctamente comprendida, la noción de la tiranía de los valores puede proporcionar la clave para comprender que la doctrina del valor en su totalidad sólo atiza e incrementa la antigua y prolongada lucha de las convicciones y los intereses. No se gana mucho a partir del hecho de

39. Nicolai Hartmann, *Ethik*, 1926, pp. 524 ss. En la obra del teólogo católico Werner Schöllgen, *Aktuelle Moralprobleme*, Düsseldorf, Patmos, 1955, p. 144, la expresión de Nicolai Hartmann sobre la tiranía de los valores es citada en efecto con vívida aprobación, sin que de ello se extraigan en principio argumentos para la crítica de la filosofía del valor misma.

que modernos filósofos del valor reconozcan «relaciones de fundamentación», en virtud de las cuales el valor más bajo pueda incluso en ocasiones ser preferido en detrimento del más elevado porque aquél es la condición de este último. Todo esto no hace más que mostrar el enredo de la entera argumentación en torno del valor, la cual continuamente plantea nuevas relaciones y puntos de vista, aunque siempre permanece en una situación en la que reprocha a su adversario que él no ve valores evidentes, en otras palabras: lo descalifica como ciego respecto de los valores. La revalorización polémica de la palabra *ciego* es adecuada para la lógica del valor porque nos enfrenta a sistemas de referencia construidos a partir de puntos de observación, puntos de mirada y puntos de vista.[40]

Según la lógica del valor, el precio más elevado nunca puede ser muy alto para el valor más elevado y tiene que ser pagado. Esta lógica es demasiado fuerte e iluminadora como para que se la pueda limitar o condicionar en la lucha de los valores. Basta con comparar la anticuada relación entre fin y medio con la moderna relación entre valor elevado o bajo, o bien aquella entre el valor y el no-valor, para advertir de qué modo se desploman inhibiciones y

40. En un artículo del husserliano *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* que se volvió célebre, Dietrich von Hildebrand habla de la ceguera positiva y negativa respecto del valor.

miramientos como consecuencia de la lógica específica del valor. En otro tiempo, cuando la dignidad aún no era un valor sino algo esencialmente distinto, el fin no podía justificar los medios. Que el fin pudiera justificar los medios se tenía por una máxima abominable. Cuando se trata de la jerarquía de los valores, tienen validez por el contrario otras relaciones, que justifican que el valor aniquile el no-valor y que el valor más elevado minusvalore al valor más bajo. Max Scheler, el gran maestro de la doctrina objetiva del valor, ha dicho –y Theodor Haecker lo ha repetido con un entusiasmo más polémico que pensante–: la negación de un valor negativo es un valor positivo. Esto es claro desde un punto de vista matemático, pues *menos* por *menos* da *más*. De ello se puede inferir que la vinculación del pensamiento según valores con su viejo adversario prescindente de valores no es tan fácil de deshacer. Aquella proposición de Max Scheler permite devolver mal por mal y de este modo convertir nuestra tierra en un infierno; al infierno, empero, en un paraíso de valores.

Ejecución no mediada y legalmente mediada del valor

Como vimos, la doctrina del valor celebra su auténtico triunfo en la elucidación de la cuestión de la

guerra justa. Eso reside en la naturaleza de la cosa. Todo miramiento para con el adversario cae, se convierte por cierto en un no-valor cuando la lucha contra este adversario es una lucha por los valores supremos. El no-valor carece de derechos frente al valor y ningún precio es demasiado elevado para la imposición del valor más elevado. En consecuencia, aquí sólo hay aniquiladores y aniquilados. Todas las categorías del derecho clásico de la guerra, del *Ius Publicum Europaeum* –enemigo justo, razón justa de guerra, moderación de los medios de combate y comportamiento ordenado, *debitus modus*– se convierten irremediablemente en víctimas de esta ausencia de valor. El impulso hacia la imposición del valor se convierte aquí en una coerción a la ejecución inmediata del valor.

En el año 1920 apareció en Alemania un escrito cuyo título era ominoso: *Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* [Autorización para el aniquilamiento de la vida carente de valor]. Sus autores eran dos muy respetados eruditos alemanes de la mejor tradición de la formación alemana: el médico Alfred Hoche y el jurista Karl Binding. Ambos eran hombres liberales para su tiempo, ambos estaban animados por las mejores y más humanas intenciones. Ambos habían reflexionado de modo indudablemente conmovedor sobre el modo de evitar el abuso de sus recomendaciones para el ani-

quilamiento de la vida carente de valor por medio de reservas y cautelas de toda clase. Sería no solamente injusto sino también mezquino achacar *ex post* a los dos eruditos alemanes alguna clase de culpa o co-responsabilidad por la terrible praxis de aniquilamiento de la vida carente de valor que se hizo realidad veinte años más tarde. Pero justamente esta experiencia puede con todo ser la ocasión para ponderar con detenimiento el título de ese libro y reflexionar acerca del problema de la tiranía de los valores. *Ne simus faciles in verbis*.[41] No seamos ligeros en el uso de las palabras.

En ese entonces, 1920, era posible exigir con toda humanidad y buena fe el aniquilamiento de la vida carente de valor. Cuánto más inocuo e inofensivo puede parecernos hoy censurar la publicación de escritos que no vale la pena publicar y la manifestación de opiniones que no vale la pena manifestar, detener en la imprenta misma la impresión de libros y ensayos que no vale la pena imprimir, y hacer imposible, en la estación o en el depósito mismos, el acarreo de personas o cosas que no vale la pena acarrear. Sin embargo, todo esto bien podría ser exigido bajo el *slogan* de la autorización para el aniquilamiento de los no-valores y no sería nada más que la imposi-

41. Schmitt invierte aquí el sentido de una locución latina atribuida al canciller Otto von Bismarck: «In verbis simus faciles». [N. del T.]

ción inmediata de valores más elevados en detrimento de valores más bajos o bien no-valores.

Sería un tema filosófico interesante en sí mismo comparar la problemática validez de los valores con el problemático ser de las Ideas platónicas. Pero digan lo que dijeren los filósofos profesionales sobre el asunto, seguramente será más acertado para el valor lo que Goethe dijo de la Idea: siempre hace su aparición como un huésped extraño.[42] Por cierto, el valor no puede llegar a ser real de otra manera. La Idea necesita la mediación y cuando hace su aparición en desnuda inmediatez o en auto-ejecución automática, allí surge entonces el terror y la desgracia es temible. Hoy en día tendría que darse por obvia la misma verdad, pero aplicada a aquello que se llama valor. Sin lugar a dudas, hay que reflexionar al respecto toda vez que se quiere sostener la categoría «valor». La Idea requiere mediación, pero el valor la requiere aun más.

En una comunidad cuya Constitución prevé un legislador y leyes es asunto del legislador y de las le-

42. Johann Wolfgang von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, IX, §536. Al pasaje que cita Schmitt lo antecede un parágrafo que trata acerca de cómo los pueblos pedantes e incapaces se molestan ante cada gran idea que, como un Evangelio, ingresa al mundo; su pedantería e incapacidad hace justamente que la tomen como una gran tontería (IX, §535). En este contexto dice Goethe que «una Idea siempre hace su aparición como un huésped extraño: cuando comienza a realizarse, apenas se distingue de la fantasía y lo visionario». [N. del T.]

yes por él creadas determinar la mediación a través de reglas calculables y ejecutables y evitar el Terror de la ejecución inmediata y automática del valor. Se trata de una tarea difícil, en vistas de la cual bien puede comprenderse que los grandes legisladores de la historia universal desde Licurgo y Solón hasta Napoleón se hayan convertido en figuras míticas. En los Estados contemporáneos, híper-desarrollados industrialmente, dotados de sistemas de previsión organizados para las masas, la mediación se transforma en un nuevo problema. Si el legislador defecciona aquí, entonces no hay para él sustituto alguno, sino a lo sumo tapa-agujeros que tarde o temprano se convierten en víctimas de su ingrato rol.

Un jurista que se aventura a ejecutar valores de manera inmediata debería saber lo que hace. Debería reflexionar sobre la procedencia y estructura de los valores y no permitirse tomar a la ligera el problema de la tiranía de los valores y de la ejecución no mediada del valor. Tendría que tener en claro la filosofía moderna del valor antes de decidirse a valorar, transvalorar, valorizar y desvalorizar; y, en cuanto sujeto portador de valores y sensible a ellos, tendría que tener en claro la filosofía moderna del valor antes de dictaminar la posición de un orden jerárquico de valores subjetivos u objetivos bajo la forma de sentencias con fuerza legal.